John Keane

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA

ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL
BIBLIOTECA
86971

alianza**ensayo**

John Keane es director del Centre for the Study of Democracy y profesor de Teoría Política en la Universidad de Westminster. Del mismo autor Alianza Editorial ha publicado también *Democracia y sociedad civil* (AU 709).

Diseño de cubierta: José Luis de Hijes

John Keane

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA

Versión de Pepa Linares

Alianza Editorial

No. SISTEMA 1005835
CLASIF. JC 328.6
K 4318
ADQUIS. 86971

Título original: *Reflections on Violence*

JC328.6
K4318
2000

86971

ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL
BIBLIOTECA
86971

© John Keane, 1996
© de la traducción: Josefa Linares de la Puerta, 2000
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2000
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88
ISBN: 84-206-6766-8
Depósito legal: M. 40.823-2000
Fotocomposición e impresión: FECA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

BIBLIOTECA DE LA ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL

Para Paul Mier

ÍNDICE

1. UN LARGO SIGLO DE VIOLENCIAS 13
El redescubrimiento de la sociedad civil 19
El problema de la incivilidad 22
El proceso de civilización 28

2. LOS LÍMITES DE LA BARBARIE 37
El modelo de Filadelfia 45
La política del civismo 49

3. LOS JUICIOS SOBRE LA VIOLENCIA 57
Incivilidad y sociedad civil 58
¿Pacifismo? 64
La violencia revolucionaria 72
El juicio a la violencia 78
La espada y el Corán 83

4. LA SOCIEDAD INCIVIL 91
El asesinato de niños 101
Sobre el nacionalismo 103

5. GUERRAS INCIVILES 109
Hay que buscar soluciones 118
Destrucción y violencia 126
Publicidad y violencia 135
Culpa y vergüenza 145

OTRAS LECTURAS 153

ÍNDICE ANALÍTICO 159

Levanto la vista y miro a lo lejos. Veo fuego y llamas, campos desolados, aldeas saqueadas. ¡Monstruos! ¿Hasta dónde lleváis los infortunios? Oigo un ruido horrible; ¡qué tumulto! ¡Qué gritos! Me aproximo; veo una matanza, diez mil hombres asesinados, los muertos amontonados, los moribundos pisoteados por los caballos, por doquier la imagen de la muerte y la agonía. ¡Éste es el fruto de vuestras pacíficas instituciones! De lo más hondo de mi corazón surgen piedad e indignación. Ah, filósofo, ven y léenos tu libro en el campo de batalla.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
L'État de guerre (*ca.* 1752)

CAPÍTULO 1

UN LARGO SIGLO DE VIOLENCIAS

Guerras genocidas, ciudades arrasadas por los bombardeos, explosiones nucleares, campos de concentración, oleadas de crímenes que se propagan como un reguero de pólvora, este siglo ha conocido un grado de violencia, planificada o no, que supera todo lo previsible, y no parece que el porvenir augure nada mejor. Naturalmente, los historiadores del siglo que viene hablarán del valor de aquellos que lucharon por sobrevivir a los episodios violentos del nuestro; me refiero a los que construían túneles en los guetos para burlar a los organizadores de su exterminio; a las mujeres enlutadas que plantaban cara a un Estado terrorista, en silencio, con el nombre de un familiar escrito en el pañuelo blanco de la cabeza; a los hombres y las mujeres víctimas de la «limpieza étnica», que derramaban lágrimas sobre sus casas y sus haciendas destruidas, rogando a los conquistadores que no les arrasaran las cosechas. Los relatos causarán una honda impresión en las generaciones futuras, porque los historiadores no podrán pasar por alto aquella espantosa crueldad cuyos símbolos podrían ser las trincheras del Somme, donde la carne y la tierra se mezclaron hasta que el gris del barro adquirió un tono rosáceo; la que-

ma y reciclaje de cadáveres para obtener pólvora y sembrar más cadáveres entre los futuros enemigos; la carne destrozada y los rostros hinchados a causa de una bomba cuyos destellos superaron los del propio sol; el ejército de torturadores armados de electrodos, jeringuillas y rectoscopios para introducir en el cuerpo de su víctima ratas que roen y desgarran por dentro; los oficiales de un ejército que, desde aviones y helicópteros, arrojaban a las profundidades del océano los cuerpos inertes, muertos o drogados, de cientos de hombres y mujeres jóvenes.

Inevitablemente, todos esos símbolos de este largo siglo de violencias forman ya parte de nuestra propia historia. Nunca deberíamos olvidarlos, pero necesitamos verlos con un poco de perspectiva. Hoy tendemos a refugiarnos en la consoladora tesis de que, pasados esos cien años terribles, el mundo ha quedado dividido en dos partes. La primera de ellas, democrática y pacífica, corresponde a las democracias parlamentarias, relativamente abiertas y prósperas, y forma una «comunidad segura» que comprende la séptima parte de la población mundial y disfruta de la mayor concentración de poder del mundo; en esa comunidad, la paz se ha hecho norma, porque la seguridad nacional, el poder militar y la guerra han dejado de ser instrumentos políticos. La segunda, el resto del mundo, corresponde a la zona donde reina la anarquía violenta; donde ya nadie espera que los señores de la guerra pongan fin a sus enfrentamientos o que el hambre y el caos se acaben alguna vez; donde los conceptos de «civilización» y «estabilidad» son mera palabrería, porque la vida de sus habitantes, atrapados entre «golpes de Estado, revoluciones, guerras civiles e internacionales, matanzas internas y represiones sangrientas», está siempre en juego [1]. Pero, ¡ay!, a los ciudadanos que viven en la llamada zona democrática de paz la división tajante entre un mundo pacífico y otro violento les parece mucho menos evidente. No podría ser de otro modo, en parte porque ambos mundos están vinculados por la industria internacional del armamento y los violentos mercados de la

[1] Max Singer y Aaron Wildavsky, *The Real World Order: Zones of Peace/Zones of Turmoil*, N. J., Chatman, 1993. El análisis se apoya casi por completo en la tesis de que las democracias nunca se hacen la guerra entre sí, y de que sería imposible imaginar una situación semejante. R. J. Rummel confirma esta misma tesis en *Understanding Conflict and War*, Beverly Hills, Calif. 1975-81, vols. 1-5.

droga, y en parte porque la emigración masiva, el empobrecimiento y los prejuicios se encargan de sembrar el desarraigo, las tensiones étnicas y la delincuencia violenta en casi todas las ciudades del mundo democrático y desarrollado. Aunque parezca paradójico, podría decirse que los habitantes de la llamada zona democrática de paz soportan, en el mejor de los casos, tanta violencia como la mayor parte de la población mundial, e incluso que allí se nota más, porque en su territorio las imágenes y el relato de los episodios violentos llegan al conocimiento de muchos ciudadanos —que, de otro modo, podrían vivir tranquilos—, debido, entre otras razones, al cálculo de riesgos y los consejos de las compañías de seguros, al ansia de publicidad de las autoridades policiales, a las campañas informativas para prevenir de ciertos peligros o poner en marcha ciertos procesos criminales (por ejemplo, contra los violadores o los asesinos de niños) y a unos medios de comunicación sabedores de la atracción que ejerce en el público la violencia, y que, consecuentemente, se rige por el lema periodístico: «Si sangra, vende».

Este último factor tiene una importancia especial. Debido a la enorme presión que ejerce la cobertura mediática, se tiene la impresión de que la violencia llega a todas partes. No faltan, por ejemplo, quienes, como Giuseppe Sacco y Umberto Eco, afirman que se aproxima una «nueva Edad Media» tan estratificada y contradictoria como la otra, pero esta vez carente tanto de la unidad espiritual del cristianismo y la monarquía papal como de la unidad secular que proporcionaba el imperio; un mundo en el que la territorialidad pierde importancia y aumentan de un modo espectacular los aspirantes a ejercer la autoridad y el enfrentamiento entre distintos tipos de legitimación; un mundo en el que, por ejemplo, se redacta en Europa una legislación supranacional que se superpone a las leyes internas de los Estados aunque carece de raíces en la soberanía popular, y en el que se recupera, tanto en el ámbito político como en la vida cotidiana, el concepto de sociedad mundial y, como reminiscencia del *ius gentium intra se* de los teólogos y los maestros juristas españoles, el deber moral de intervenir allí donde se vulneran los derechos humanos; un mundo caracterizado por la extensión de la violencia militar y las «guerras civiles» permanentes, fomentadas por poderes incontrolables —nuevos señores de la guerra, piratas, traficantes de armas, gángs-

ters, sectas—, a los que, supuestamente, había puesto fin el Estado moderno[2].

La teoría democrática, precisamente por su capacidad de sintonizar con la compleja ambigüedad del mundo, no debe prestar atención a las consabidas cosmologías de la decadencia, el progreso o el retroceso; sin embargo, tal y como sostendré en este ensayo, sería una locura ignorar o subestimar el problema de la violencia. Entre las muchas paradojas que ofrece este siglo está la escasa tendencia de la teoría política contemporánea (incluida la democrática) a reflexionar sobre las causas, los efectos y las consecuencias ético-políticas de la violencia, definida, grosso modo, como la agresión gratuita y, en una u otra medida, intencionada a la integridad física de una persona que hasta ese momento vivía «en paz». Encontramos, no obstante, sorprendentes excepciones a esta regla, además de un hecho muy interesante: en un ámbito profesional prácticamente dominado por los hombres, han sido las estudiosas de la teoría política —las reflexiones de Hannah Arendt sobre la materia son ejemplares— las que más atención han dedicado a la violencia. Los intentos informales de dotar de significado a las teorías antiguas sobre la materia se han atascado inmediatamente en la confusión semántica, la indiferencia política o la marcada preferencia académica por el análisis de las teorías de la justicia, el comunitarismo o la historia de ciertos lenguajes políticos agonizantes. Pese a la abundancia de estudios sobre las guerras mundiales y civiles y otros conflictos violentos, lo cierto es que la reflexión política va a la zaga de los hechos empíricos. Naturalmente, la enorme violencia que ha soportado este siglo sería capaz de hacer un pesimista del más entusiasta de los filósofos, y puesto que «los optimistas escriben mal» (Valéry) y los pesimistas escriben poco, se comprende el silencio de los profesionales de la teoría política que han padecido su crueldad. Sin embargo, en otros ámbitos de la profesión resulta sencillamente imperdonable, porque o bien los teóricos de la política son incapaces de reflexionar sobre hechos dolorosos o bien olvidan la

[2] Véase Umberto Eco, «Living in the New Middle Ages», en *Faith in Fakes. Essays*, Londres 1986, pp. 73-85. La versión contemporánea de que el mundo retrocede hacia un nuevo medievalismo violento «sin un Giotto, sin un Dante y sin la inspiración de Cristo», se remonta a Guglielmo Ferrero, *Peace and War*, Londres 1933, p. 96 (traducción corregida).

experiencia del dolor y, al contrario que la mayoría de los seres humanos, pueden mantenerse por encima de la piedad animal que siente el testigo del sufrimiento físico de otra persona.

Las causas de esta parálisis de la imaginación política son tantas que ciertamente constituirían un ensayo por sí solas; entre otras, podríamos citar que la exaltación de la violencia como fin en sí misma, ausente del pensamiento político europeo hasta las Cruzadas o guerras santas del cristianismo, se encuentra, paradójicamente, en decadencia, y que el consiguiente silencio melancólico sobre la violencia se sostiene sobre una mezcla confusa y desconcertante de prejuicios tácitos y suposiciones significativas. Algunos creen todavía que el problema de la violencia no existe porque se supone que la monopoliza el Estado definido territorialmente. Otras veces oímos decir con total desparpajo que el problema de la violencia, para plantearse con propiedad, debe limitarse al ámbito de la criminología, la psiquiatría o los estudios sobre la mujer o sobre la guerra, como si pudiéramos sustituir ahora por una especie de «sectorialización» el continuo interés que ha venido despertando en el campo de la reflexión política desde hace por lo menos dos milenios. Existen aún otros teóricos, en especial los que viven en las democracias postimperiales, que aceptan tácitamente una vergonzosa norma vigente en el mundo de la política democrática desde la guerra de Vietnam; me refiero a la resistencia pudorosa, o incluso el rechazo tajante, de la mayoría de los políticos, salvo raras excepciones o en los casos dictados por el interés, a tratar en público de ciertas zonas letales como el Kurdistán, Somalia, Ruanda o Bosnia-Herzegovina, como no sea para solicitar el apoyo a la intervención militar para contrarrestar la crueldad en esos países «remotos». Están luego los teóricos que admiten con toda franqueza su irreflexiva creencia en el carácter inevitable de la violencia como aspecto necesario de la condición humana. De este modo, se reviste al empleo de la fuerza de un aura de misterio, y se afirma que como sus causas y consecuencias no se entienden lo suficiente, ni se pueden tratar ni existe una posibilidad razonable de remediarlas, especialmente en las circunstancias extremas de un golpe de Estado, una revolución y un conflicto o enfrentamiento entre estados armados. Esta idea, por otro lado típicamente moderna, del carácter inevitable de la violencia no suele entenderse en su especificidad histórica. Marx sos-

tiene en *El capital* que «en la historia real, la conquista, la esclavitud, el saqueo y el asesinato, en pocas palabras, el empleo de la fuerza, desempeña un papel de primer orden». En cuanto a su sentencia: «La violencia es la comadrona de una sociedad vieja preñada de otra nueva» expresa ejemplarmente la idea, típica de todas las fases de la modernidad hasta el momento actual, de que la violencia está siempre presente, de un modo u otro, en los asuntos humanos. Ciertas frases propias de nuestra época («No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos» [Lenin] o «El poder político surge del cañón de una pistola» [Mao Zedong]) podrían considerarse vástagos secularizados de las doctrinas que inspiraron la guerra santa cristiana, lo que explicaría por qué no aparecieron en el pensamiento político antes del siglo XI, momento en el que el antiguo concepto de «guerra justa», que subrayaba la función meramente instrumental de la violencia (un medio que requiere siempre un fin que lo justifique y lo limite al mismo tiempo), empezó a desmoronarse. Finalmente, no faltan tampoco teóricos de la política que defienden la idea contraria, aunque no menos moderna ni menos religiosa en su origen, de que la violencia es anatema porque transgrede el principio de la sacralidad de la vida humana, un concepto que, en la práctica, suele encajar bien en la tendencia a esconderla siempre que sea posible a los ojos humanos y en la convicción (como en la teoría de las zonas democráticas de paz) de que en las sociedades avanzadas no representa un problema grave, de modo que la teorización en este campo ha perdido su razón de ser. Esto último nos ayudaría a entender por qué han desaparecido las memorias de ciertos clásicos modernos en la materia. ¿Dónde están hoy los lectores de la defensa sindicalista que hace Georges Sorel en *Réflexions sur la violence* (1908); del agudo ensayo de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), sobre las leyes, la justicia y la violencia; o del esfuerzo de Hannah Arendt por distinguir la violencia del poder en *On Violence* (1969)? ¿A quién le interesa el conmovedor ataque de Frantz Fanon a las justificaciones del colonialismo blanco, en *Les Damnés de la terre* (1961), donde afirma el derecho de los parias a destruir físicamente a sus opresores, porque con ello matan dos pájaros de un tiro: al opresor que tienen fuera y al que llevan dentro?

El redescubrimiento de la sociedad civil

Las mismas ideas y los mismos prejuicios contra la teorización de la violencia aparecen, curiosamente, en el nuevo interés por la teoría de la sociedad civil. Hace sólo diez años no se hablaba de sociedad civil; no estaba de moda, hasta el punto de que en ciertos círculos parecía incluso inoportuno. Desde entonces, y no sólo en Europa, ha vuelto a la palestra, tanto en las ciencias sociales como en la vida pública, debido a la sensación del fin de una época, el rechazo de las tiranías, el desencanto del estatismo, el deseo de ciertos tipos de libertad y, no deberíamos olvidarlo, la oportunidad política de utilizar cínicamente este mismo lenguaje para ocultar otros intereses. El renacer del discurso sobre la sociedad civil y el Estado comenzó en Japón durante los años sesenta, y enseguida desempeñó un papel fundamental en los debates políticos y teóricos de las dos mitades de Europa, América del Norte y del Sur, los países árabes y algunas zonas del sur y el este de Asia. Nunca, en la historia del mundo moderno, había sido tan amplio el concepto de sociedad civil, ni siquiera durante los cien años que van de su nacimiento a su maduración (1750-1850), hasta el punto de que cabría esperar un renacer simultáneo de teorías sobre la violencia, especialmente cuando consideramos la obsolescencia de las acepciones más cotidianas del término *civil* («cortés, sociable, educado»; «no militar»), el auge del concepto en un clima de oposición libertaria a las tendencias violentas del estatismo, y el reconocimiento de que en todas las sociedades civiles, pasadas o presentes, se manifiesta la tendencia a una crueldad que contradice abiertamente el concepto *idealtypisch* de sociedad civil como una especie de paraíso abierto, no violento, solidario y justo.

El silencio de Ernest Gellner a propósito de la violencia en su, por lo demás, excelente *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* es todo un síntoma. Gellner ofrece un buen resumen de la importancia que actualmente tiene la perspectiva Estado-sociedad civil para las ciencias políticas y sociales. «La Sociedad Civil [Gellner lo escribe con mayúscula en todo el texto] está formada por distintas instituciones no gubernamentales con fuerza suficiente para contrarrestar el peso del Estado y, aunque no impide que éste cumpla su cometido de mantener la paz y arbitrar los principales intereses en liza, evita que

domine al resto de la sociedad o la atomice»[3]. Pero Gellner manifiesta una desdichada tendencia a mezclar distintas formas de sociedad civil y a referirse a ella en términos economicistas y «machistas». Su tesis sobre la incapacidad del Islam para crear una sociedad civil bordea con frecuencia el prejuicio antioriental; en cuanto a su descripción neopopperiana del progreso científico, confunde la afinidad electiva entre las perspectivas postfundacionalistas de la filosofía y las ciencias sociales, la actitud propia del escepticismo democrático y la diversidad horizontal de formas de vida que son aspectos institucionales característicos de toda sociedad civil. Podemos excusar las debilidades de la obra de Gellner en este contexto, porque sobre ellas se impone una precisión tan clara como acertada; me refiero a su idea de que el éxito contemporáneo del término se debe a que, allí donde aparece, la sociedad civil, idealmente concebida, es el espacio de la complejidad, el dinamismo y la elección, lo que la convierte en enemiga del despotismo político. Gellner destaca la radicalidad del enfrentamiento entre sociedad civil y despotismo durante las crisis de los regímenes de tipo soviético, lo que él llama «césaropapismo-mamonismo», cuya característica principal fue «una fusión casi total de las jerarquías políticas, ideológicas y económicas». El totalitarismo soviético quiso crear el nuevo hombre y la nueva mujer del socialismo, libres del servilismo, del individualismo posesivo y del fetichismo de la mercancía, pero, lejos de conseguirlo, fracasó estrepitosamente en todos estos extremos. Por el contrario, creó sujetos cínicos y conformistas, educados en el doble lenguaje, «individualistas sin oportunidades», incapaces de emprender nada efectivo, en gran parte porque eran prisioneros de un mundo en el que «resultaba práctica, o mejor dicho, literalmente imposible, fundar un club filatélico sin permiso de la policía».

Luego, llegó el *annus mirabilis* de 1989, y las revoluciones, en su mayoría no violentas, que estallaron en la mitad centro-oriental de Europa pasaron factura al sistema. Aquellas revoluciones de «terciopelo» no sólo representaron la victoria práctica de las fuerzas de la sociedad civil emergente que se habían enfrentado a los regímenes totalitarios, tanto en la versión de Bréznev como en la de Tito, sino que señalaron también la aparición de un nuevo interés intelectual por la

[3] Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, Londres, 1994.

categoría de «sociedad civil». Ahora bien, ¿por qué se sintieron atraídos por la utopía de la sociedad civil los oprimidos y los humillados, al menos algunos oprimidos y algunos humillados en algunos países? ¿Por qué notaron tan dramáticamente su ausencia? ¿Por qué sintieron su falta como «un vacío doloroso»? Gellner recurre en primer lugar a una teoría de la tradición. Somos el resultado de nuestros deseos y de nuestras afirmaciones. La lucha por la sociedad civil forma parte del código de nuestras tradiciones históricas. La sociedad civil forma parte de nuestro maquillaje. En efecto, nos gusta, y no abrigamos ningún deseo de vivir en un Estado despótico o en un comunitarismo de corte tradicional. «La sociedad civil [...] está vinculada a nuestro destino histórico —escribe—. Sería imposible volver a una sociedad agraria estancada; por tanto, si el industrialismo es nuestro destino manifiesto, estamos igualmente comprometidos con sus consecuencias sociales».

Llegados a este punto, podríamos objetar que a Gellner le tienta demasiado hablar en abstracto y utilizar el «nosotros», mientras que presta poca atención a la desigual distribución espacial y temporal de esa tradición en la sociedad civil en la que, según él, estamos instalados[4]. Pasaré por alto estas críticas, a pesar de su potencial consistencia, para centrarme en la argumentación cercana al estructualismo de Gellner, según la cual la sociedad civil es una condición necesaria de la libertad. Gellner reitera una idea muy conocida: la sociedad civil no es una asfixiante comunidad segmentaria, regida por rituales, costumbres o cualesquiera otras formas de adscripción, porque «se basa en la separación de la vida política, económica y social» y «los que tienen el poder no dominan la vida social». Es precisamente esa independencia espacial que la caracteriza, su capacidad de actuar a distancia de los gobernantes, lo que permite al sujeto convertirse en un ciudadano seguro de sí mismo y capaz de experimentar cambios. Las pautas complejas y diversas que rigen la vida en una sociedad civil no son compatibles con la noción esencialista de la condición humana («el habitante de la Sociedad Civil [...] es radicalmente distinto al miembro de otras sociedades. En realidad, no se trata de un *hombre*

[4] Véase el fructífero estudio que realizó Jenö Szücs en *Les Trois Europes* de las distintas fuerzas tradicionales de la sociedad civil en diferentes regiones de Europa, París, 1988.

como tal [sic]», escribe Gellner). Entre los muchos encantos de la sociedad civil encontramos que la multiplicidad de actividades y los estándares de excelencia crean la ilusión de la igualdad de oportunidades y, en consecuencia, fomentan la lucha por la superación personal. «En la Sociedad Civil [...] muchas personas creen hallarse en lo más alto de la escalera, porque la existencia de varias escaleras independientes les permite pensar que la suya, aquella en la que cada uno *[sic]* está bien instalado, es una de las más importantes».

El problema de la incivilidad

La caracterización positiva que hace Gellner de la sociedad civil como espacio de libertad destaca con acierto su valor básico, que no es otro que ser condición de la democracia, porque donde no hay sociedad civil no puede haber ciudadanos con capacidad para elegir su identidad, sus derechos y sus obligaciones dentro de un marco político-legal. Sin embargo, la caracterización peca de miopía y comparte la costumbre, prácticamente universal entre sus partidarios, de idealizar la ilimitada capacidad de la sociedad civil para fomentar la libertad de los ciudadanos, pasando por alto ciertas tendencias negativas —por ejemplo, la confusión sobre los límites de la competición partidaria, el papel de los medios de comunicación o el desempleo crónico y la desigualdad sexual, tanto dentro como fuera del ámbito doméstico—; pero es que, además, Gellner omite —como, por otro lado, el resto de los autores contemporáneos— *el problema de la incivilidad*, a cuyo caso extremo llamaré aquí *sociedad incivil.*

«Sociedad incivil» es una expresión torpe, que suena mal; en el peor de los casos, resulta un sinsentido lingüístico, y en el mejor, parece, al menos a primera vista, un anacronismo. Por los diccionarios de la lengua inglesa nos enteramos de que «incivilidad» es un término casi en desuso, de que el adjetivo «incivil» se aplicaba en el siglo XVI al comportamiento «contrario al bienestar civil», es decir, «bárbaro», «inculto», «indecoroso», «impropio», «descortés» y «grosero». En ese sentido lo empleaba la gente del campo cuando hablaba de «gobierno malo e incivil» (1632); por eso lo puso Shakespeare en boca de uno de sus personajes: «Rufián: abandona esas bastas maneras inciviles».

De estas opiniones sobre la «incivilidad» se pasó luego al análisis filosófico y literario, sobre todo durante el siglo XVIII, precisamente en un periodo de gran florecimiento de los discursos sobre la «sociedad civil» *(societas civilis, koinônia politiké, société civile, bürgerliche Gesellschaft, Civill Society, società civile)*, cuando el significado tradicional del antiguo concepto, sinónimo de asociación política pacífica y bien ordenada, experimentó un largo proceso de desorden y subdivisión, y la sociedad y el Estado, tradicionalmente vinculados por el concepto relacional de *societas civilis*, comenzaron a considerarse dos entidades distintas. «No es posible que los hombres disfruten de los derechos de un Estado civil e incivil al mismo tiempo» [5], comentaba Edmund Burke, expresando el mismo interés filosófico por el problema de la incivilidad que su predecesor, el escritor inglés Jonathan Swift, él mismo uno de los propagandistas del significado ya pasado de moda, pero común durante el siglo XVIII, de comunidad políticamente bien regulada y ajena al uso de la fuerza.

La preocupación de Swift por el problema de la violencia contrasta con el curioso silencio de los estudios actuales. El interés del autor resulta particularmente evidente en las anotaciones que realizó en sus frecuentes viajes por el campo irlandés, durante los cuales observó con frecuencia el comportamiento «incivil» de la mayoría de sus habitantes, comparado con aquellas refinadas islas de civilización anglófona de los amigos o parientes de su factótum, que vivían en las mansiones de las ciudades y el campo. Las anotaciones del cuaderno de viaje de Swift evocan los inseguros trayectos de la época medieval, cuando había que realizar todo un acto de voluntad (como en el caso de Anne Vercos en *L'Annonce faite à Marie*, de Paul Louis Claudel) para cruzar los caminos infestados de vagabundos, bandidos y animales salvajes. Percibimos la fe de Swift en la oligarquía inglesa como modelo de nación civil en sus relatos de los veranos pasados lejos de su Dublín natal, por lo general en compañía de miembros del clero o de la baja nobleza rural, en aquellos santuarios anglicanos de comodidad y refinamiento. «Detesto Dublín tanto como amo este retiro y la

[5] Edmund Burke, *A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs., Sheriffs of the City of Bristol, On the Affairs of America* (1777), en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Londres, 1899, vol. II, p. 203.

civilidad de mis anfitriones», escribía a su amigo Thomas Sheridan desde la hacienda de sir Arthur y lady Acheson, en Market-hill, condado de Armagh, en el verano de 1728. A Swift le encantaba representarse su época como el momento de la batalla trascendental entre la barbarie antigua y el civismo moderno. La lucha se planteaba espacialmente, como una hostil división geográfica, de modo que el viajero que pasaba de la zona civilizada al reino de la incivilidad experimentaba la curiosa sensación de retroceder en el tiempo conforme avanzaba en el espacio. «Tendrás ocasión de comprobar los rápidos cambios que he vivido en los siete días que hace que salí de Londres», decía a Alexander Pope después de volver a la comodidad de su residencia en el Dublín natal. Describía su viaje «entre naciones y lenguas desconocidas para el mundo civilizado. Más de una vez me ha dado qué pensar el hecho de que, con un caballo veloz o una galera sólida, un hombre pueda visitar un pueblo tan extraño como sus antípodas». El contacto con la desconocida civilización de una Irlanda en la que «la educación resulta tan exótica como la limpieza» le parece al mismo tiempo fascinante y repulsivo. La descripción del pueblo de Kilkenny responde a su idea de Irlanda: un país lleno de patanes brutales que se arrojan estiércol: «El rostro desnudo de la Naturaleza, sin casas ni sembrados; barracas inmundas, criaturas míseras, andrajosas y desnutridas, que no parecen humanas. Cada veinte millas se encuentra un señor tan ignorante como prepotente y soberbio, y en toda una jornada veraniega no vi más que una parroquia, a cuyo lado el granero de un campesino inglés podría pasar por una catedral, rodeada de una ciénaga de quince millas; los arroyos son cenagales, y las colinas, una mezcla de roca, tierra y barro; en cuanto a los hombres y las mujeres, nunca falla, del campesino al jornalero, ladrones y, por eso mismo, vagabundos, cosas que en esta tierra son equivalentes» [6].

Tales observaciones sobre la incivilidad reflejan las ideas sobre la civilización elaboradas en las cortes italianas del siglo XVI y en los sa-

[6] Las citas corresponden a las cartas escritas por Jonathan Swift al reverendo Thomas Sheridan (Market-hill, 2 de agosto de 1728); a Alexander Pope (Dublín, agosto de 1726); a la señorita Esther Vanhomrigh (7 de agosto de 1722); y al deán John Brandreth (30 de junio de 1732), respectivamente, en *The Correspondence of Jonathan Swift*, Harold Williams (ed.), Oxford, 1962-72, vol. III, p. 296; vol. III, p. 158; vol. II, p. 433; y vol. IV, p. 34.

lones parisienses del XVII. Según tales principios positivos, la interacción cotidiana de los hombres en materias tan diversas como el amor o el comercio, no sólo debe estar libre de la amenaza de la violencia —la incivilidad—, sino que ha de constituir también una fuente de placer. La tendencia *natural* a la agresión mutua de los individuos y los grupos se superará con las convenciones *artificiales*, la conversación refinada, las buenas maneras y el vestir afeminado (las joyas, las cintas, los tirabuzones y los sinuosos escarpines de tacón alto); todo ello para alejar a los individuos de aquellos hábitos incivilizados que se consideran rústicos, toscos, maleducados y groseros. De ese periodo data el empleo del verbo francés *civiliser* para nombrar el fenómeno. *Civiliser* era «atraer a la civilización; suavizar y civilizar los comportamientos» con el «buen gobierno» y las «buenas leyes» [7]. Según *L'Ami des hommes ou Traité de la population* (1756), el primer texto francés que enarboló el nuevo concepto de *civilisation* como bandera, los hombres civilizados se consideraban ejemplares de «confraternidad» o *sociabilité;* eran hombres «finos», con el corazón más blando, libres de la tentación de emplear la fuerza y la venganza contra el prójimo.

Indudablemente, existió un acuerdo general en la época a propósito del carácter positivo de la lucha contra la incivilidad social, pero cuando se trata del antídoto inventado, es decir, de la civilidad, no podemos decir lo mismo. Se oyeron, por ejemplo, numerosas quejas sobre su hipocresía, en especial cuando servía para enmascarar de múltiples formas el egoísmo y la violencia de los hombres que se reputaban de educados. El célebre comentario de Mahatma Gandhi sobre las virtudes que podría tener la cultura británica remata esta larga serie de críticas, entre las que destaca el ataque sarcástico y salvaje de Jean-Jacques Rousseau contra Hobbes y la sociedad civil moderna:

> Abro los libros de derecho y ética; escucho a los profesores y a los juristas; me lleno la cabeza de sus doctrinas seductoras, y admiro la paz y la justicia que brinda el orden civil; bendigo la sabiduría de nuestras instituciones políticas, y, sabiéndome ciudadano, dejo de lamentar el hecho

[7] Véase Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, París, vol. II, p. 302.

> de ser hombre. Una vez instruido sobre mis derechos y mi felicidad, cierro el libro, salgo de mi cuarto de lectura y miro a mi alrededor. Veo, entonces, naciones infelices, sometidas a un yugo de hierro. Veo muchedumbres famélicas, agotadas por la escasez y los padecimientos, mientras los ricos beben a su antojo la sangre y las lágrimas de las víctimas. Por todas partes, contemplo a los fuertes armados del terrible poder de las leyes creadas contra los débiles [8].

En efecto, no faltaron intentos —el del propio Jonathan Swift, sin ir más lejos, que acabó cuestionando la urbanidad inglesa para defender la independencia de Irlanda— de criticar a los poderosos, resaltando que en ellos el civismo se aliaba con la arrogancia para producir y reproducir la incivilidad entre los pobres, por eso se les exigía (y éste es el aspecto clave de las críticas) un cambio que permitiera a los «incivilizados» encontrar su propio camino para llegar al civismo.

A pesar de todas estas reservas y críticas, escondida tras la preocupación por el civismo, acechaba siempre la amenaza de la violencia (y el miedo a ella). La incivilidad era el fantasma que atemorizaba a la sociedad civil. A este respecto, la civilización se entendía como un proyecto para solucionar el eterno problema que plantea descargar, reducir o sublimar la violencia; la incivilidad era el eterno enemigo de la sociedad civil. Así pues, la palabra «civilización» denotaba un proceso histórico en marcha, en el que el civismo, término estático, era tanto la meta como el resultado de la transformación de la conducta incivil. De esta tesis a la idea de que el proceso civilizador era una sucesión de estadios que poco a poco habrían de conducir a la perfección quedaba sólo un paso. Para el siglo XVIII, la «civilización» era al mismo tiempo un proceso fundamental de la historia y su resultado final, y la diferencia entre los avances de la civilización del momento y un real o hipotético estadio primitivo primordial (que recibía nombres tan variados como naturaleza, barbarie, tosquedad o salvajismo) parecía cada vez más

[8] Jean-Jacques Rousseau, «Fragments of an Essay on the State of War» (escritos hacia 1751), en *A Lasting Peace through the Federation of Europe and the State of War*, Londres, 1917, pp. 124-5.

evidente. Las clases privilegiadas de Europa representaban el camino que llevaba de la barbarie primitiva, pasando por la presente condición de humanidad, a un estado de perfección que la educación y el refinamiento hacían posible.

La senda que conducía a la civilización consistía en una eliminación lenta pero segura de la violencia de todos los asuntos humanos, como subrayaba Adam Ferguson (influido por las conferencias que pronunció Adam Smith en 1752) al utilizar por primera vez la palabra «civilización» en lengua inglesa. El proceso civilizador se describe como paso de la rudeza al refinamiento, y dentro de él la «sociedad civil» contemporánea se considera una forma social «educada» y «refinada», en la que se dan «el gobierno regular y la subordinación política». Ferguson dice que «los epítetos *civilizado* o *educado*» sólo se pueden aplicar con propiedad a las «naciones modernas», en contraposición a aquellas otras *«bárbaras o rudas»* que empleaban a discreción la fuerza. En las naciones bárbaras, insiste Ferguson, «los conflictos no conocen otras reglas que los dictados inmediatos de la pasión, que acaban en palabras de reproche, en golpes y violencia». Las mismas tendencias violentas ensangrentaban el terreno de la práctica política. «Cuando toman las armas durante los pleitos entre las distintas facciones, el partido ganador se afirma expulsando a sus oponentes, mediante la proscripción y las matanzas. El usurpador mantiene su puesto recurriendo a los actos más violentos, pero también sus oponentes recurren a la conspiración y el asesinato, y los ciudadanos más respetables no dudan en utilizar la daga». Las naciones bárbaras no se comportan con menor rudeza en la guerra. «Se saquean las ciudades o se las somete a la esclavitud; se vende, se mutila y se condena a muerte al prisionero». Por el contrario, observa Ferguson, puede decirse que las naciones educadas o civilizadas han retirado del escenario de la vida cotidiana las crueles escenas de violencia. «Hemos progresado en las leyes de la guerra, y en los métodos paliativos ideados para suavizar sus rigores», escribía Ferguson. «Hemos sido capaces de unir la educación al uso de la espada; hemos aprendido a hacer la guerra según las estipulaciones de los tratados y los carteles, y a confiar en la fe de un enemigo cuya ruina nos pensamos dos veces. El principio que guía a las sociedades civilizadas

es «el empleo de la fuerza sólo para obtener justicia y defender los derechos nacionales» [9].

El proceso de civilización

Uno de los puntos débiles de esta interpretación del problema de la violencia propia del siglo XVIII es su compromiso oculto con una concepción evolutiva o teleológica de la historia en tanto que proceso de transformación desde la sociedad «tosca» a la «civilizada». La vuelta a la barbarie preocupa al propio Ferguson, aunque el marco general de sus estudios se apoya firmemente en la idea de que la época moderna es distinta a las anteriores y superior a ellas, precisamente porque puede descartar la violencia de ciertos aspectos muy importantes de la vida humana. La idea evolutiva aparece explícitamente en las obras de algunos colegas escoceses de Ferguson —como James Dunbar, en *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages* (1780), y John Logan, en *Elements of the Philosophy of History* (1781)—, que consideraron la violencia antítesis de la sociedad civil y, llenos de optimismo, creyeron que se había reducido al mínimo ya para siempre en las sociedades civiles modernas. Este optimismo infundado tiene su interés y su trascendencia, ya que es precisamente la premisa que se oculta tras las últimas teorizaciones de la sociedad civil. Por mi parte, estoy convencido de que se trata de una premisa discutible y poco aconsejable, y no sólo en vista de los espantosos crímenes que la violencia estatal ha cometido durante todo el siglo XX, sino también porque sirve para distraer nuestra atención de otros tres hechos fundamentales de este largo siglo de violencias que ahora toca a su fin: la crónica persistencia del empleo de la fuerza *en el seno* de las sociedades civiles actuales; la posibilidad permanente (no sin relación con lo anterior) de que la sociedad civil retroceda al estado de *incivilidad;* y el aumento (igualmente relacionado) a largo plazo, y por primera vez a cualquier escala, de una nueva *política de la civi-*

[9] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society,* Edimburgo, 1767; especialmente la primera parte, párrafo 4 («Of the Principles of War and Dissension»), pp. 29-37; segunda parte («Of the History of Rude Nations»), pp. 112-64; y tercera parte, párrafo 6 («Of Civil Liberty»), pp. 236-56.

lidad, cuya propaganda pretende reducir la incidencia de ciertos fenómenos tan espantosos como la violación, el asesinato, el genocidio, la guerra nuclear, la violencia de las instituciones disciplinarias, la crueldad con los animales, el maltrato de los hijos y la pena capital.

En las ciencias sociales del siglo XX, nadie ha hecho más que Norbert Elias por aumentar la conciencia de esos problemas. Su estudios de los puntos fuertes —y débiles— del llamado proceso civilizador constituye un original intento de narrar la pérdida de interés en el civismo con posterioridad al siglo XIX, y sus trabajos, comparables en alcance e intención a las obras de un Rondelet y un Tocqueville, entre otros [10], resultan imprescindibles para una teoría de la violencia y las sociedades civiles. En *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), Elias sostiene que la conducta y los sentimientos sociales experimentaron un cambio drástico a partir del siglo XVI, especialmente en los círculos corteses de la clase alta. Los códigos de conducta se hicieron más estrictos, más diferenciados y universales, pero también más suaves y atemperados, evitando al mismo tiempo los excesos propios del egoísmo y del servilismo. Se reprimió el comportamiento espontáneo, y los hombres que antes comían de la misma fuente, bebían del mismo vaso o reñían en público quedaron separados por un muro hecho de contención y vergüenza hacia las funciones corporales ajenas; se restringieron los impulsos físicos (defecar, orinar y ventosear), mediante prohibiciones interiorizadas y sometidas a nuevas normas de «intimidad»; la mojigatería invadió las ceremonias nupciales, la prostitución y los comentarios a propósito del sexo; el lenguaje se hizo más delicado, e incluso la muerte se convirtió en un asunto embarazoso para los vivos. La expresión de los placeres violentos, ya fuera mutilar a un enemigo en la guerra o quemar un gato vivo (una ceremonia anual en París) comenzó a considerarse brutal y repulsiva. Elias demuestra que esta transformación se halla íntimamente relacionada con la formación del Estado, en particular con la

[10] Véase C. Haroche, «La Civilité et la politesse - des objets négligés de la sociologie politique», *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. 94, 1993, pp. 97-120. La obra fundamental de Elias, citada aquí, es *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen,* 2 vols., Basilea, 1939.

sujeción de la clase de los guerreros a un control más estricto, y con la conversión de los nobles en cortesanos. Un proceso que encuentra su expresión en el nuevo término «civilidad», acuñado por Erasmo de Rotterdam, origen del verbo «civilizar», que enseguida se empleó en otros muchos países como símbolo del nuevo empeño en refinar y educar las maneras.

Según Elias, el proceso civilizador, que para él no es sinónimo de Europa o de Occidente, se comprende mejor como un frágil episodio histórico que hace de puente entre el mundo moderno y el mundo medieval, y critica la tendencia a utilizar la expresión normativamente, como sinónimo de los logros y del mundo. A este propósito, comenta lo siguiente:

> En 1798, cuando Napoleón partía hacia Egipto, arengó de este modo a sus tropas: «Soldados, la conquista que vais a emprender tendrá consecuencias incalculables para la civilización». A partir de entonces, y al contrario que en el momento de la formación del concepto, todas las naciones creyeron que el proceso civilizador se había completado en su propia sociedad, y se consideraron portadoras de una civilización acabada y exportable a otras latitudes. En su conciencia quedaba apenas un vago residuo del proceso civilizador anterior, de modo que lo logrado parecía una aportación novedosa; el cómo y el porqué de la formación, a lo largo de muchos siglos, de su propia conducta civilizada carecía de interés [11].

Elias nos previene con toda la razón contra esta amnesia y sus pomposas conclusiones políticas, pero este aviso habría resultado más incisivo de haber sido nuestro autor más duro con el complejo de superioridad de la civilización europea en conjunto, o de haber adoptado una actitud rigurosamente escéptica hacia ciertas corrientes *aparentemente* civilizadoras. La obra de Elias tiene algo de visión implícitamente progresiva del desarrollo de las nuevas pautas de civilidad, como demuestra su general descuido de los numerosos recursos (subrayados por Foucault, entre otros) con que cuenta el proceso civilizador para reorganizar, sanear y camuflar los aspectos violentos y disciplinarios sin necesidad de reducir su presencia. Como ejemplo,

[11] Elias, *Über den Prozess der Zivilisation,* vol. I, p. 63.

baste decir que la limitación de las ejecuciones y la abolición de los ahorcamientos públicos en la Inglaterra de 1868 difícilmente pueden atribuirse en la práctica al triunfo de la cultura liberal [12]. Los procesos y las condenas capitales habían aumentado de tal modo a principios del siglo XIX que en la década de 1830 más del 90 por ciento de las condenas a muerte no se ejecutaron por miedo a atestar el paisaje inglés de horcas, y no precisamente por un aumento de los sentimientos humanitarios hacia los condenados. De igual modo, la privatización de los ahorcamientos, desde la abolición de la procesión de Tyburn* en 1783 al desmantelamiento de los cadalsos dentro de los muros de las prisiones en 1868, guarda escasa relación con un compromiso civilizador. Las ejecuciones puertas adentro, para ocultar su crueldad a la mirada del público, constituyeron un modo de desalentar los ataques públicos contra el espantoso procedimiento de la ejecución. Es incluso probable que la horca resultara aún más cruel, una vez privados los delincuentes de la simpatía activa que antes podía alcanzarles desde las filas de los espectadores. Llegada la hora final, los hombres se enfrentaban solos a la muerte, con la esperanza —según el piadoso cálculo anglicano— de que sus pecadoras almas sintieran el arrepentimiento.

No obstante, Elias se muestra inflexible: aquellos europeos que se consideraban portadores de civilización eran una clase dominante diminuta, elegante y aristocrática enseñoreada del resto del mundo; un enclave lleno de falso orgullo por sus éxitos, pese a la evidencia de que *otras* civilizaciones —no entraré en este punto— también conocían desde mucho tiempo atrás métodos complejos de pacificación, y pese al hecho, añade Elías, de que la forma típica de la civilización europea lleva su propia parálisis en potencia. Cuando Elias hace hincapié en los *límites autodestructivos* del proceso civilizador está poniendo de manifiesto la existencia de una fuente exógena de incivilidad en las sociedades civiles. Expuesta con brevedad, su tesis sostendría que el proceso civilizador moderno se relaciona directamente con la formación y desarrollo del Estado, cuyo objetivo final era desarmar a los posibles

[12] V. A. C., Gatrell, *The Hanging Tree. Execution and the English People, 1770-1868*, Oxford, 1994.

* Lugar donde se realizaban las ejecuciones públicas en Londres. *(N. de la T.)*

competidores y monopolizar el uso de la fuerza sobre un determinado territorio, con sus habitantes. La creación del Estado moderno –una entidad impersonal y abstracta que se distingue tanto del gobierno de turno como de los gobernados, y se sitúa por encima de ambos— se realiza en paralelo a la aparición de un aparato de poder soberano y, por tanto, indivisible, al que Marsilio de Padua llamó *defensor pacis*, porque acaparando la fuerza armada liberaba a la población de la violencia cotidiana, a cambio de que aquélla aceptara, en una u otra medida, la legalidad de la violencia monopolizada por el Estado.

La concentración de los instrumentos físicos de la violencia, normalmente controlados y gestionados por un gobierno y empleados por sus órganos ejecutivos, es decir, el ejército y las policía, es, como la mayoría de las invenciones humanas, profundamente ambigua. Según Elias, la invención de un Estado que monopoliza la fuerza física no es un hecho menos ambiguo que la domesticación del fuego, que si bien representó un progreso en la preparación de los alimentos también dio a los bárbaros la posibilidad de incendiar las chozas y las casas. El Estado es, sin la menor duda, un instrumento de pacificación muy peligroso. Por un lado, mantiene e impone la paz en su territorio, es decir, la paz que disfrutan los sujetos políticos adopta la forma de una violencia legalizada y controlada, y libera tanto a los individuos como a los grupos de esa realidad infernal (en expresión de Hobbes) que «consiste en temer continuamente la posibilidad de una muerte violenta; pues la vida del hombre es solitaria, pobre, repugnante, brutal y breve». De este modo, el ejercicio de la violencia, al menos en principio, se hace predecible y controlable. Sin embargo, por otro lado, esta pacificación no afecta a las relaciones entre los estados que, pese a las negociaciones, la diplomacia y los tratados de paz, han llegado a una especie de *bellum omnium contra omnes*. Digamos que el Estado moderno es «civil» sólo a medias. «Como en todos los sistemas basados en el equilibrio, en los que la competencia aumenta continuamente y no existe un monopolio central, los estados poderosos forman los ejes primarios de las tensiones dentro del sistema, y se empujan mutuamente en una espiral incesante para ampliar y reforzar su poder» [13]. Esto significa ni más ni menos que la guerra,

[13] Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, vol. II, p. 435.

cuya sustancia es la violencia (la posibilidad de limitarla en una situación bélica no es más que una tontería) amenaza continuamente el monopolio estatal de la fuerza (que puede ser derrotada por enemigos externos o por levantamientos civiles en el interior) y la situación de paz civil que disfrutan sus súbditos. La tesis de Elias es que el poder de reorganizar los instrumentos de la violencia en manos de unos cuantos y en provecho de ciertos grupos pequeños puede emplearse para hacer la guerra a otros estados y otras poblaciones. El estado de guerra o el rumor de guerra son condiciones omnipresentes en el proceso de civilización.

Aquellos que acaparan los instrumentos de la violencia también pueden volver su capacidad de destruir la vida humana contra elementos de su propio país. El comentario de Rousseau: «Los reyes, o sus delegados, dedican la vida entera a conseguir dos objetivos: extender el reino más allá de sus fronteras y hacerlo cada día más absoluto dentro de ellas» [14] puede aplicarse a todo el periodo moderno de la construcción del Estado. Aunque los sistemas políticos premodernos también intentaban asegurarse la obediencia de los súbditos y obtener de ellos toda la riqueza posible, lo cierto es que solían carecer de recursos suficientes para dominar y atomizar las sociedades que pretendían controlar; consecuentemente, recurrían a la paradójica estrategia de permitir que ciertas comunidades locales e incluso ciertas regiones enteras se encargaran de administrarse ellas mismas, al tiempo que les suministraban dinero o prestaciones de mano de obra (por ejemplo, la corvea) so pena de castigo. Por el contrario, el Estado moderno funciona como un instrumento de dominación, haciendo de la fuerza armada su centro, y ello es así porque su historia comenzó desarmando a los señores feudales, a las milicias comunales, a los mercenarios, a los piratas y a los duelistas de la aristocracia. Por tanto, los efectos que produce un Estado moderno pueden ser mucho más terribles que los que se derivaban de los sistemas políticos anteriores. Su monopolio del empleo de la fuerza, como subrayó Hobbes, coloca a sus súbditos bajo la permanente amenaza de la violencia.

[14] Jean-Jacques Rousseau, «A Lasting Peace through the Federation of Europe» (1756), en *A Lasting Peace through the Federation of Europe and the State of War*, p. 95.

Elias acierta cuando observa que la violencia estatal puede destruir la civilidad, como ya ha demostrado en más de una ocasión, dejando que la incivilidad se apodere de las relaciones sociales, en un clima de violencia, inseguridad, agravamiento de los conflictos y cuentas pendientes para mañana o pasado. Son muchas las sociedades contemporáneas que, en todas las regiones del mundo, manifiestan actualmente estos síntomas, pero existen también muchos testimonios de casos anteriores en los que un Estado fuerte y expansionista ha recortado la capacidad de sus ciudadanos para organizarse en asociaciones no violentas, con posibilidad de intermediación. Desde las primeras guerras vinculadas a la formación del Estado en la Italia renacentista, y la violenta destrucción de grupos religiosos como los hugonotes por parte de la monarquía francesa en los siglos XVI y XVII, los gobernantes violentos han destruido sus respectivas sociedades y han arrebatado a sus pueblos la capacidad de organizarse pacíficamente, con la única excepción de los grupos de parentescos o las sociedades de patrocinio estatal. El propio Elias ejemplifica esa tendencia del Estado a producir barbarie con un escalofriante relato de los actos de venganza que, después de Versalles, llevaron a cabo los Freikorps en la zona del Báltico. Presionado por la entente y el tratado de paz, el gobierno de Berlín ordenó la retirada de las tropas alemanas en la región báltica, pero muchos miembros de los resentidos Freikorps se negaron a obedecer y siguieron luchando, no contra el ejército rojo, que ya se había retirado, sino contra las tropas estonias y letonas reorganizadas y apoyadas por los buques de guerra ingleses. Elias se sirve en este caso de la cita del diario de un oficial de los Freikorps para ilustrar el grado de barbarie de estos cuerpos:

> Abríamos fuego contra la muchedumbre sorprendida, los golpeábamos y les dábamos caza. Perseguíamos a los letones por los campos como si fueran conejos, incendiando las casas, reduciendo a polvo los puentes y cortando los postes de telégrafos. Tirábamos los cadáveres a los pozos y luego arrojábamos granadas de mano. Matamos a todos los prisioneros y quemamos todo lo que podía quemarse. Llevábamos una venda roja en los ojos, y en nuestro corazón no quedaba un solo sentimiento humano. Allí donde acampábamos, la tierra crujía bajo nuestra acción destructora. Por donde pasábamos ya no quedaban casas, sino cascotes, cenizas y resplandores de hogueras; como abscesos en los campos desnudos. Un enor-

> me rastro de humo señalaba nuestro camino. Quemamos grandes montones de madera, que ardió como la materia inanimada, y con ella ardieron también nuestros deseos y nuestras esperanzas: las tablas de la ley burguesa y los valores del mundo civilizado, todo lo que habíamos destruido como si fuera un desecho apolillado; los valores y la fe en las cosas y en las ideas de una época que nos había abandonado. Luego nos retiramos llenos de jactancia, eufóricos y cargados con el botín [15].

Los detalles de la caída en la barbarie resultan estremecedores, y no sólo evidencian lo que fue el preludio de algo que no había ocurrido nunca —el exterminio organizado y extraordinariamente eficaz de millones de personas en los hornos y las cámaras de gas—, sino también la anticipación de miles de ejemplos de violencia estatal que, durante el siglo XX, destruyeron cualquier atisbo de civilización, incluidos sus propios ciudadanos. Nos cabe la esperanza de que los historiadores que, en un futuro, cuenten la historia política del siglo XX, destaquen los que seguramente son los aspectos más increíbles de esa capacidad manifiesta para la violencia extrema de los funcionarios del Estado moderno: la violación sistemática de las mujeres por parte de los soldados, muchas veces ante los aterrorizados hombres del lugar, obligados a mirar a punta de pistola; la mutilación ritual de las víctimas, a las que se corta la nariz, los pechos, las orejas o el pene; y la práctica de obligar, a punta de pistola o de cuchillo, a los miembros de un grupo familiar a matarse unos a otros (lentamente) por turnos; de forzar a los padres a mutilar, asesinar o cortar a trozos a sus hijos, y a cocinarlos y comérselos antes de su ejecución[16]. Estos casos de violencia son una especie de grotescos desmentidos al calificativo de *antropofágicas* (porque «devoran» a sus adversarios) que Claude Lévi-Strauss aplica a las culturas primitivas, en tanto que denomina *antropoémicas* (porque segregan, expulsan, marginan o «vomitan» a sus adversarios) a las civilizaciones modernas, pero sería erróneo llegar a la conclusión de que representan una especie de recaída en el

[15] Norbert Elias, «Violence and Civilization: the State Monopoly of Phisical Violence and Its Infringement», en John Keane (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives,* Londres y Nueva York, 1988, pp. 196-7.

[16] Todas estas prácticas aparecen documentadas en K. B. Wilson, «Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique», *Journal of Southern African Studies,* vol. XVIII, núm. 3, septiembre de 1992, pp. 527-82.

«tribalismo» o el «tradicionalismo». Por el contrario, son la quintaesencia de la modernidad, y no sólo por su papel en la lucha por establecer los límites territoriales del poder estatal, sino también porque constituyen un ejemplo del uso racionalmente calculado de la violencia como técnica para aterrorizar y desmoralizar a poblaciones enteras y evitar una resistencia consciente y organizada. Encontramos una de las versiones extremas de este empleo moderno de la violencia ejemplarizante para intimidar y dominar a los súbditos de un Estado en el régimen impuesto en la República Centroafricana por Jean-Bedel Bokassa, famoso por haber ordenado en cierta ocasión el asesinato de sus propios ministros, políticos, funcionarios y oficiales del ejército; por haber matado con sus propias manos varias decenas de niños, desaparecidos después de protestar por los uniformes escolares; y de practicar ritos caníbales, durante los cuales abarrotó los refrigeradores de su palacio de Kologa de cadáveres humanos rellenos de arroz y listos para su consumo.

CAPÍTULO 2

LOS LÍMITES DE LA BARBARIE

A estas alturas de la reflexión sobre la violencia, cabría llegar a la conclusión pesimista de que las sociedades civiles no pueden sustraerse a los poderes monopolísticos del Estado soberano, bajo cuya férula, como se deduce del humillante relato de Elias, se espera de todos los niños que nacen en la actualidad que consigan en unos cuantos años algo prácticamente imposible: interiorizar el pudor y la delicadeza y el dominar en el plano personal las tendencias violentas que los pueblos europeos han tardado siglos en conseguir. Zygmunt Bauman ofrece la versión más compleja de esta línea argumental en su obra *Modernity and the Holocaust.* Antes de él, otros estudiosos del proceso civilizador de la Europa moderna, entre ellos el propio Elias, no han sabido ver la dinámica perversamente autodestructiva de la violencia. El proceso civilizador moderno, que suele considerarse una lenta pero continua inculcación de ciertas normas comunes, tales como el aborrecimiento del asesinato, la repugnancia hacia el comportamiento agresivo, la responsabilidad moral frente a las consecuencias de nuestros actos para el mundo, y el temor a la conciencia de culpa, no sólo

implica (como reconoce Elias) una peligrosa concentración de la fuerza en manos del Estado, sino que aleja el recurso a la violencia de cualquier consideración moral y, por eso mismo, lleva consigo la semilla de la crueldad planificada a gran escala. La lógica del proceso civilizador produce ese tipo de moral que expuso el doctor Servatius en el sumario de la defensa de Adolf Eichmann en Jerusalén: los personajes como Eichmann reciben condecoraciones cuando derrotan a sus enemigos, pero caen en desgracia y acaban en la horca cuando los derrotados son ellos. De este ejemplo de violencia amoral se desprende, argumenta Bauman, que los espacios de civismo de la vida cotidiana son posibles, precisamente, porque la violencia física se almacena en ciertas cantidades y en ciertos espacios institucionales, lejos del alcance del ciudadano común. Así pues, los códigos cotidianos de conducta se suavizan a costa de que los súbditos del Estado padezcan la constante amenaza, en el caso de que ellos mismos se muestren violentos, de una violencia que jamás podrán igualar y a la que no es sensato oponerse. La pacificación de la vida cotidiana nos transforma en seres indefensos, en juguetes de unos gestores de la coerción probablemente siniestros. En efecto, la tesis de Bauman es la imagen especular de una idea de finales del siglo XVIII, según la cual el proceso produce necesariamente una sociedad civilizada. El civismo y la barbarie conviven, uno al lado de la otra, pero hay una tendencia continua a la disminución de la violencia. No existe, según este autor, ninguna línea divisoria entre la civilización y la anormalidad incivil. Así pues, en las condiciones del mundo moderno, la civilización supone la existencia de un poder político con una capacidad constante de perfeccionar sus posibilidades llevar a cabo un genocidio planificado burocráticamente. «Fenómenos como el holocausto deben considerarse un desarrollo lógico de ciertas constantes que están siempre en potencia dentro de la tendencia a la civilización» [17].

Seguramente Bauman lleva razón cuando dice —reproduciendo una tesis fundamental de la teoría sociológica posweberiana en Alemania— que el totalitarismo no es un mero accidente en el camino del progreso. Por otro lado, su tesis plantea con eficacia uno de los

[17] Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust,* Oxford, 1993, especialmente pp. 12-18, 27-30, 107-11.

enigmas más inquietantes para la teoría política de la violencia, el hecho de que, en ciertos momentos y en ciertos espacios, las maneras civilizadas conviven tranquilamente con el asesinato masivo. Entre los ejemplos más extravagantes (que Bauman no menciona) podríamos citar aquí las fiestas a lo *Gran Gatsby*, organizadas en Moscú, a finales de abril de 1935, por el primer embajador americano en la Unión Soviética, William C. Bullitt, en el preciso instante en el que las purgas alcanzaban proporciones delirantes; la elite soviética al completo, incluido el propio Stalin, hacía vida social, sonriente, cigarrillo y copa en mano, sabiendo que entre los invitados se hallaban tanto los verdugos como las víctimas, que, a veces, coincidían en la misma persona. Una situación idéntica, mezcla de civismo y barbarie, se daba en la atmósfera relajada y amistosa reinante en enero de 1942 en Wannsee, donde Müller, Heydrich, Eichmann y sus colegas nazis tomaban champán y fumaban puros después de una dura jornada de trabajo en la que habían decidido los detalles organizativos del *Endlösung;* o en los civilizados juicios contra los criminales de guerra en Nuremberg, con una ciudad en ruinas, alfombrada de miles de cuerpos cuya carne descompuesta envenenaba el agua, como si llegara desde un depósito de cadáveres.

Aunque las puntualizaciones de Bauman resultan saludables, no se puede concluir, siguiendo su ejemplo, que la civilidad moderna es aliada natural de la barbarie, sin pagar un precio; en su caso, el pesimismo dogmático. Los postulados de «ayuda mutua, solidaridad, respeto recíproco, etc.», que Bauman defiende de boquilla (por ser antitéticos del totalitarismo) y que normalmente se cuentan entre los principios organizativos de toda sociedad civil que se precie, no tienen para el autor más consistencia conceptual que la de un fantasma; en otras palabras, la sociedad civil, una categoría de la que Bauman necesita rescatar la modernidad, queda sometida a una interpretación tan reduccionista, formalmente hablando, como la de Marx, cuando la comparó con la dominación violenta de la burguesía. No sorprende que Bauman llegue a una conclusión melancólica.

A un análisis como el de Bauman, que iguala «civilidad moderna y barbarie», se le escapan también las contradicciones, peligrosas pero potencialmente productivas, del proceso civilizador. Una de las más importantes es el impresionante desarrollo técnico de la guerra total y

el consiguiente alcance universal de los actuales medios violentos, que amenazan la capacidad del Estado y de los ciudadanos para defenderse de los estragos de la guerra. La guerra total mecanizada es un invento de finales del siglo XVIII que no alcanzó la perfección —y la cúspide de sus propias contradicciones— hasta nuestro largo siglo de violencias. Nacida del enfrentamiento a muerte en el mar, donde la finalidad es destruir al enemigo con todo su equipo, la guerra total, según el almirante Friedrich Ruge, pretende «destruir el honor y la identidad; es decir, el alma del enemigo». El teniente general von Metsch ratificaba en los años treinta estas palabras: «En la guerra total, todo es frente, pero en ese nuevo frente total debemos tener la inteligencia de incluir *el frente espiritual de la nación* [...] Tanto en el aspecto práctico de la preparación del rearme como en los análisis de teoría militar, los aspectos morales de la cuestión tienen una importancia primordial» [18]. Naturalmente, a von Metsch nunca se le ocurrió que los «aspectos morales de la cuestión» pudieran plantear ciertas preguntas; ante todo, si la guerra, al menos en alguna de sus formas conocidas, sigue siendo posible en un mundo atestado de armas, entre las cuales hay algunas que, de ser utilizadas por los respectivos combatientes, nos catapultarían necesariamente desde, por ejemplo, aquel mundo de comienzos del siglo XIX en el que el coronel Shrapnel probaba la capacidad mortífera de su nuevo proyectil fragmentador en la fauna de la isla Foulness, a otro en el que el empleo de las últimas armas dejaría obsoletas ciertas formas de guerra, sencillamente porque los seres humanos, no digamos los ejércitos y los sistemas de armamento, no podrían continuar viviendo sobre la faz de la Tierra, o, por lo menos, en muchas regiones antes profusamente pobladas.

La historia del desarrollo de los sistemas modernos de armamento ha demostrado desde el principio que su violencia puede engendrar otra mayor que la haga perfectamente inútil. El agudo estudio de Michael Howard sobre el aumento de las armas en Europa refiere una serie de episodios en los que la invención de una arma nueva paralizó la capacidad de los combatientes para hacer la guerra con

[18] Citado en Paul Virilio, *Speed and Politics. An Essay on Dromology,* Nueva York, 1986, p. 75.

eficacia[19]. En la batalla de Crécy, el año de 1346, Eduardo III introdujo, contra la caballería enemiga, un arco capaz de disparar cinco o seis flechas en el mismo tiempo que necesitaba la antigua ballesta para disparar una de sus saetas. El invento destruyó al enemigo, pues, según ciertas estimaciones fiables, produjo más de quince mil bajas, frente a unas cien víctimas inglesas. Por consiguiente, los comandantes de la caballería llegaron a la conclusión de que sus soldados debían vestir una armadura de chapa más pesada, y el resultado fue (como descubrieron los franceses en 1365, en Poitiers, y en 1415, en Agincourt) que los caballeros de *ambos bandos* ni eran capaces de moverse cuando desmontaban ni podían ejecutar maniobras rápidas o bien orientadas cuando iban a caballo. Esta misma contradicción lógica se podría aplicar a la actual modernización del armamento, cuya propensión a multiplicar los efectos letales y destructivos, que, por otra parte, es lo que se pretende, se ha hecho patente durante este siglo. Mucho antes de que Hitler llegara al poder, por ejemplo, el alto mando de la *Reichswehr* había concebido una estrategia para aprovechar al máximo las últimas armas, elaborando planes muy detallados para defenderse de una posible invasión francesa[20], en los que se advertía que Alemania, con todos sus habitantes, recibiría el trato de una colonia africana. Por tanto, había que destruir puentes, carreteras y líneas telefónicas; bombardear a los ciudadanos alemanes con gas mostaza para dificultar el avance francés; y, finalmente, pagar una guerrilla semipermanente, cuya actividad no distinguiría a los civiles de los militares.

Podría decirse que esa lógica extravagante de la guerra total que manifiesta el interés de los generales alemanes en destruir su propio país para salvarlo alcanza su culminación con la invención y desarrollo de las armas nucleares, cuya potencia destructiva se manifestó en la carne destrozada y los rostros hinchados de aquel amasijo de cuerpos calcinados que dejó, a su paso sobre el abrasado suelo de Hiroshima, el vuelo del *Enola Gay,* una mañana de verano, concretamente del mes de agosto, de 1945. Desde aquel día, el principio de aniqui-

[19] Michael Howard, *War in European History,* Londres, Oxford y Nueva York, 1976, pp. 11-12.
[20] Véase W. Deist (ed.), *The German Military in the Age of Total War,* Leamington Spa, 1985, p. 123.

lación, que no repara en ningún «principio de clase» (Jruschov), amenaza a todo el planeta, y los seres humanos han comenzado a enfrentarse no sólo a la muerte individual, sino también a la posibilidad de que desaparezca la humanidad entera. Mientras aumenta el número de estados con armas nucleares, no falta quien elogie los beneficios de ese mal necesario que es el armamento nuclear, a pesar de las muchas voces que avisan de los peligros de su poder contradictorio.

Las argumentaciones apasionadas en pro y en contra de las armas nucleares se combinan con los análisis sobre el mundo posterior a la Guerra Fría en las propuestas eruditas y contradictorias de un «pluralismo nuclear mínimo» que han planteado, entre otros, Singer y Wildavsky[21]. Estos autores claman por un ideal mundo tripolar, en el que los Estados Unidos, China y una combinación de la potencia nuclear europea (incluido el armamento británico, el francés y el de las antiguas repúblicas soviéticas) ejercieran al unísono un estricto control oligopólico del desarrollo y despliegue de los arsenales nucleares, con el objetivo final de extender la zona democrática de paz y conseguir un «mundo no nuclearizado» y a salvo. Las armas nucleares, dicen, no son especialmente peligrosas, y, por ahora, resultan necesarias. La condición «natural» de este armamento es que nunca se utiliza y, además, aporta beneficios indudables a la defensa de los países que lo acumulan, porque a los enemigos que no disponen de las mismas armas no les queda otro remedio que pensarse dos veces las consecuencias de un enfrentamiento. El precio que pagan las grandes potencias por blindarse eficazmente contra sus posibles competidores nucleares no es prohibitivo y, en todo caso, añaden, las consecuencias negativas del empleo de las armas nucleares en la guerra tampoco son tan exageradas como afirman sus críticos. «Aunque la explosión de un gran número de armas cerca del suelo podría causar muchos muertos fuera de la zona de combate —sostienen—, no serían más que los que habrían producido las enfermedades o los accidentes, y la esperanza de vida en cualquiera de los países implicados o en la propia zona de guerra no tendría por qué cambiar.»

Quizá sorprenda que, después de una declaración semejante, Singer y Wildavsky no parezcan muy convencidos de sus confiados aser-

[21] Singer y Wildavsky, *The Real World Order*, pp. 60-76.

tos, pero lo cierto es que su confusión expresa a las claras la contradicción inherente al armamento nuclear, que ellos pretenden eludir. Admiten que ni la consideración de los costes de mantenimiento de una fuerza nuclear ni los acuerdos sobre el control de armamento bastan para disuadir a los estados de dotarse de la capacidad técnica suficiente para construir armas nucleares. Por otro lado, los dos sistemas básicos de defensa por misiles, el espacial, llamado en inglés *brilliant pebbles*, con el que se pretende llenar los cielos de satélites en órbita, preparados para colisionar con misiles balísticos aerotransportados, o el llamado *brilliant eyes*, un método de interceptores en tierra, presentan limitaciones técnicas, y son vulnerables a la distribución clandestina de armas de destrucción masiva (bombas-maleta) en barcos o en aviones. Más aún —y aquí reside la fuerza del sincero razonamiento de Singer y Wildavsky— cuanto mayor sea el número de estados que dispongan de armas nucleares, mayor será también la probabilidad de que las utilice algún gobierno «desesperado, irresponsable o demente», o de que escapen al control estatal y caigan en manos de grupos que las hagan estallar, a sabiendas o por accidente. Existe, por fin, un último peligro relativo a la bomba:

> El control de las armas nucleares puede desaparecer. No es imposible que varios países las construyan en grandes cantidades y tamaños. Dadas determinadas circunstancias que no podemos imaginar, podrían estallar guerras en las que se emplearan miles de bombas contra cientos de millones de personas. Aunque nos parezca bastante improbable, la posibilidad es inherente a la naturaleza misma de las armas nucleares.

Esta contradicción interna de la lógica «realista» que lleva a los estados-nación fuertemente armados a rearmarse una y otra vez —siguiendo la idea de Clausewitz a propósito de que, en la guerra moderna, la victoria aguarda siempre al que sobrevive y es capaz de convencer a su adversario de que ha sido derrotado— se puede ejemplificar con lo que llamaré la paradoja de Damocles. Como es bien sabido, Damocles era miembro de la corte de Dionisio, el terrible tirano que gobernó Siracusa en el siglo IV a. C. A pesar de la crueldad con que Dionisio trataba a todos sus súbditos, que le pagaban con su odio, Damocles alababa la grandeza del tirano, confirmaba sus opi-

niones y se reía de todo lo que el déspota encontraba gracioso. El único defecto de Damocles era su deseo de convertirse él mismo en un gobernante violento, pero Dionisio, que no era tonto, reparó enseguida en la excesiva tendencia a la adulación de aquel bobalicón, y decidió escarmentarle. Ordenó que le vistieran de rey y le pusieran la corona de oro, para presidir de esa guisa un magnífico banquete en su honor. Damocles no cabía en sí de contento, pero el buen humor no iba a durarle mucho, porque pronto descubrió, suspendida de un solo pelo por encima del trono, una enorme espada afilada que apuntaba directamente al centro de su cabeza. Entonces, con un grito de horror, suplicó a Dionisio que le sentaran entre los invitados, pero el tirano se hizo rogar. Hasta que pudo levantarse y echar a correr, aliviado, para huir del trono, el estúpido cortesano aprendió una lección tan importante como paradójica sobre la violencia del Estado: puesto que los que se imponen con la espada corren el peligro de morir por la espada, aquel que gobierne o tenga la intención de gobernar debe mostrar la prudencia de elegir métodos no violentos para ganarse la lealtad de sus súbditos.

La huida de Damocles nos recuerda que la historia de la construcción del Estado moderno es mucho más complicada de lo que han supuesto algunos estudiosos como Elias y Bauman, y que el desarrollo de un sistema internacional de estados en lucha por el monopolio de los métodos violentos en un territorio claramente delimitado ha sido siempre la historia de algún modo de resistencia, más o menos continua, organizada desde arriba y desde abajo, contra la opacidad del poder de los estados potencialmente violentos. El realismo hobbesiano no debería ser la última palabra sobre una materia como la violencia estatal, aunque sólo sea porque ese mosaico de tendencias contradictorias que llamamos, con cierto desahogo, modernidad presenta sorprendentes intentos de crear y desarrollar métodos no violentos para garantizar que las instituciones que monopolizan la violencia —ejército y policía— tengan responsabilidad pública, es decir, sean espacios «vacíos» de poder, cuyo funcionamiento puedan alterar los ciudadanos, precisamente porque no se identifican con ningún individuo o grupo de poder concreto, sin excluir el gobierno de turno. La lucha por mantener dentro de unos límites los métodos violentos, por someterlos a una controversia pública y abierta e impedir una

utilización temeraria o antipopular, constituye una especie de resolución de la paradoja de Damocles y un método más de reducir al mínimo la amenaza exterior que se cierne sobre la sociedad civil. En los intentos de democratizar los medios de la violencia estatal hallamos múltiples raíces históricas y una gran variedad de métodos de pacificación, que unas veces se superponen y otras entran en conflicto; no obstante, podemos identificar dos modelos fundamentales.

El modelo de Filadelfia

El primero de esos modelos adopta la forma de varios experimentos político-legales o constitucionales, que representan la alternativa al modelo westfaliano, prácticamente predominante, de poder interestatal, que plantea la división territorial de regiones enteras, e incluso de todo el planeta, en estados soberanos que disfrutan del monopolio de la violencia y son libres de establecer acuerdos con otros estados o de declarar la guerra a los que consideran enemigos. Según una serie de teóricos relativamente olvidados, de Pufendorf y Althusius a Paine, a Calhoun, von Seydel y Schmitt, este modelo de poder interestatal ni ha sido nunca hegemónico ni ha merecido serlo. Todos estos autores se interesan menos en los imperios modernos —de los que aún falta por escribir una buena historia comparada— que por los modelos constitucionales alternativos —la antigua Confederación Helvética, que se prolongó desde finales del periodo medieval hasta 1789; las Provincias Unidas de Holanda, de 1579 a 1795; y la Confederación Alemana, de 1815 a 1866—, guiados por el objetivo más ambicioso de crear un tipo de gobierno supraestatal, fundamentado en un *foedus* o alianza entre estados, en el que tanto los gobernantes como los gobernados puedan apreciar las ventajas de superar en la práctica un sistema anárquico de estados soberanos, siempre dispuestos a amenazar con la guerra o a declararla. El modelo de Filadelfia, nacido de la lucha por la independencia de los colonos americanos y de su institucionalización en los Estados Unidos de América, entre la creación de la Unión (1781-89) y la Guerra Civil (1861-65), constituye un ejemplo interesante para los teóricos contemporáneos de la violencia precisamente porque está pensado para institucionalizar el monopolio de

la fuerza, de modo que permita superar tanto la condición opaca de la violencia estatal como la belicosa anarquía que impera entre los estados del modelo westfaliano[22].

Las estructuras básicas del modelo de Filadelfia, que James Madison denomina «república compuesta», combinan formas de soberanía popular (masculina) que se ejercen como derechos de la ciudadanía en el seno de la sociedad civil, entre ellas la libertad de prensa y (tergiversando la máxima de Hobbes, según la cual los pactos no valen nada sin la espada) el derecho a portar armas, codificado de este modo en la Segunda Enmienda de la constitución americana: «Siendo necesaria para la seguridad de un Estado libre una milicia convenientemente regulada, no se vulnerará el derecho de la población a poseer y portar armas». Los principios del modelo de Filadelfia incluyen también la igualdad formal de los estados miembros de la Unión; el equilibrio y el reparto de poderes dentro de un sistema formado por dos niveles de instituciones estatales, incluidos tanto los procedimientos políticos como la capacidad de hacer la guerra (simbolizados, por ejemplo, en el reparto de poderes para declarar la guerra, mandar al ejército y ocuparse de los asuntos exteriores entre el presidente y un Congreso dividido en dos cámaras); y, gracias a esta arquitectura de frenos y equilibrios del poder armado, el mantenimiento de una milicia ciudadana, capaz de restringir las posibilidades del gobierno central de enzarzarse en una guerra exterior contraria a la opinión popular. En resumen, un modelo surgido del deseo de evitar la aparición de una segunda Europa, arruinada, como la primera, a los ojos de los colonos, por la jerarquía, la política de equilibrio entre las potencias y las guerras constantes entre dos o más estados.

Algunos aspectos del modelo de Filadelfia, especialmente la voluntad de superar la anarquía violenta de un sistema no regulado de Estados-nación mediante la regulación político-legal y el reparto equitati-

[22] Véase Gerald Stourzh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Goverment*, Stanford, Calif., 1970; Daniel H. Deudney, «The Philadelphian System: Sovereignty, Arms Control, and Balance of Power in the American States-Union», *ca.* 1787-1861, *International Organization*, vol. IL, núm. 2, primavera 1995, pp. 191-228; y mi estudio de la defensa del federalismo en la nueva república americana que hizo Thomas Paine, en *Tom Paine: A Political Life*, Nueva York y Londres, 1995, cap. 7.

vo del monopolio de la violencia, han encontrado acomodo en varios experimentos constitucionales del siglo XX, tales como la Liga de las Naciones, las Naciones Unidas y la Unión Europea, complementados con mecanismos político-legales de carácter supranacional, con el objetivo de ilegalizar ciertas formas de violencia estatal. Los tribunales militares internacionales de Nuremberg y Tokio y, más recientemente, el tribunal de La Haya constituyen ejemplos de esfuerzos fructíferos (aunque llenos de imperfecciones) de definir y perseguir los crímenes de guerra, los crímenes contra la humanidad (la violación) y el genocidio. No cabe duda de que estos tribunales han desatado nuevas controversias relacionadas con su propia creación que, a falta de precedentes legales, ha dependido de acuerdos multilaterales (por ejemplo, los americanos dominaron el tribunal de Tokio); con la sospecha, muy extendida, de que se trata de tribunales desautorizados o incluso de juicios para la galería que se limitan a impartir la justicia de los vencedores *ex post facto* (transgrediendo el antiguo principio: *Nullum crimen sine lege; nulla poena sine lege*); con nuevas discusiones para lograr una definición no ambigua de los crímenes de guerra (que alguien ha calificado de «graves infracciones de las leyes humanitarias internacionales») y los medios de castigo apropiados; y, quizá el aspecto más importante, con la crítica al continuo fracaso de la «comunidad internacional» en la creación de un tribunal permanente. Pese a tales disputas, cabe esperar que estos tribunales de crímenes de guerra comiencen a desmontar los principales presupuestos de la jurisprudencia westfaliana, defendida por pensadores políticos tan diferentes entre sí como Pufendorf, Vattel y Hegel, según los cuales las leyes internacionales deben reflejar la voluntad de los estados soberanos territoriales, cuya naturaleza centralista los empuja a definir y respetar sus compromisos internacionales sólo en la medida en que sus intereses territoriales quedan a salvo. Los tribunales fundados en el siglo XX contra los crímenes de guerra suponen un reto frontal a este concepto, porque resucitan, enmendándola, la antigua doctrina cristiana de la «guerra justa», con sus imperativos de discriminación y proporcionalidad y su controvertido principio de «causa justa», que acepta la violencia cuando se trata de castigar a la parte culpable en una guerra que cumple el deber universal de solidarizarse con la comunidad cristiana, o humana, en este caso.

Pero el ataque del siglo XX al modelo de Westfalia no se ha limitado a reducir las distintas formas y grados de violencia dentro del mundo hobbesiano de las relaciones interestatales; por el contrario, siguiendo la máxima según la cual un Estado es tanto más belicoso cuanto más ejerce la violencia en su propia casa y contra sus propios súbditos, los esfuerzos constitucionales e internacionales también se han concentrado en la pacificación interior de los estados. El Consejo de Europa, fundado en 1949 con tres objetivos fundamentales —la democracia pluralista, el Estado de derecho y la protección de los derechos humanos— constituye una especie de modelo estratégico que, por primera vez en la historia, ha pretendido codificar los citados objetivos en la Convención europea de los derechos humanos, y poner los medios necesarios para hacerlos efectivos. El respeto de tales objetivos es condición indispensable para pertenecer al Consejo de Europa, donde la admisión, al contrario que en otras organizaciones supranacionales, no se produce automáticamente; los estados aspirantes deben aceptar antes los estatutos del Consejo (con los objetivos citados) y permitir un examen de su legislación y su práctica para determinar si cumple las metas establecidas.

Pero el papel que desempeña el Consejo de Europa en la defensa de los derechos individuales, cualquiera que sea el estatus formal que adopte la ciudadanía, no se limita a un mero examen de las leyes de cada Estado en el momento del ingreso, porque la pertenencia a ese organismo implica la continua obligación de respetarlos, y el Consejo se asegura de que así sea imponiendo ciertos métodos específicos, entre ellos, la posibilidad de que, una vez agotadas las soluciones internas, un Estado miembro pueda ser conducido ante la Comisión Europea (un órgano casi judicial) y el Tribunal de los derechos humanos de Estrasburgo. Entre los aspectos insólitos de esos métodos de aplicación de la norma hallamos que la protección de un determinado derecho como, por ejemplo, el derecho a no ser torturado, se considera extensible a cualquier situación que se produzca o pueda producirse fuera de los límites del territorio estatal (así, en los casos de extradición o deportación de un individuo a un país en el que pudiera correr el peligro de ser sometido a torturas). Los métodos que aseguran la aplicación de la norma sirven también para impedir que se mantenga sin cambios el sistema político y judicial de un Estado al que se

considera culpable de vulnerar un derecho humano fundamental, y ello es posible gracias a mecanismos como el Comité contra la Tortura, que tiene el mandato concreto de examinar, mediante visitas, el trato que reciben los individuos privados de sus derechos, con la intención de protegerlos, siempre que sea necesario, de castigos o tratos inhumanos o degradantes. El Comité contra la Tortura parte del hecho de que la violencia del Estado contra sus súbditos se produce siempre a espaldas de la vida pública, por tanto, podríamos decir que su estrategia se basa en sacar a la luz la violencia encubierta. Aunque el Comité debe notificar con antelación su visita al país, cada Estado está obligado a permitir visitas sin anunciar a cualquier lugar sometido a su jurisdicción, por ejemplo, cárceles, cuarteles militares, centros de acogida, hospitales para enfermos mentales y asilos de niños. El Comité contra la tortura utiliza el factor sorpresa para contrarrestar la propensión del Estado a ocultar sus actos violentos, mediante el establecimiento de plazos muy breves (generalmente, dos semanas) para comunicar sus visitas, anunciadas pero no programadas, y se acoge a la táctica de entrevistar a los individuos cuyos derechos se suponen vulnerados, y de alertar a los grupos de presión de la zona para que proporcionen datos relevantes complementarios. Después de cada visita, el Comité debe extender un informe, cuya publicación depende del requerimiento del Estado implicado —que se ha convertido en norma— o de la decisión unilateral del propio Comité, con el objetivo de avergonzar al Estado dando publicidad al caso.

La política del civismo

Los intentos de acabar con el modelo westfaliano de poder interestatal y, por tanto, de democratizar los organismos estatales que monopolizan la violencia, no sólo se producen en la esfera constitucional, sino también en el seno de la sociedad civil, donde adoptan una forma muy distinta, la de la iniciativa pública que intenta problematizar y reducir el grado de posible violencia estatal y su carácter arbitrario. Lo que nos importa en estas páginas no es saber hasta qué punto son eficaces tales iniciativas, sino el hecho de que este largo siglo de violencia haya conocido a una escala inusitada lo que podríamos deno-

minar una *política del civismo*, es decir, una iniciativa organizada por los ciudadanos, con el ánimo de garantizar que nadie se crea «dueño» de los medios de la violencia estatal, ni abuse de ellos para atacar a la sociedad civil, dentro o fuera del territorio nacional. Aquellos que, como Elias, pretenden ignorar esta nueva forma de hacer política suelen permanecer apegados, a veces sin saberlo, a la imagen del Estado moderno esbozada por Hobbes y recuperada a principios de este siglo por una interpretación simpatética debida a Karl Schmitt del Estado moderno como un «dios letal», primer producto artificial de la cultura tecnológica moderna, mecanismo de poder ideado por los seres humanos, destinado al enfrentamiento violento, siempre que sea necesario, con cualquier poder competidor, nacional o extranjero, real o en potencia [23]. Esta concepción hobbesiana del Estado es cada vez menos realista. Los recientes esfuerzos de la ciudadanía por denunciar y dar a conocer la práctica de la violación como arma de guerra, por argumentar la ilegalidad de las armas nucleares en foros como el Tribunal Internacional de Justicia, o por bloquear la detonación de esas armas mediante acciones directas, nos recuerdan que la paz, lejos de ser un asunto propio de estadistas, generales y diplomáticos, concierne también a los ciudadanos de a pie.

El mejor ejemplo de esta tendencia es el aumento de los movimientos pacifistas en el siglo XX, cuyas raíces culturales y espirituales se hunden en dos corrientes más antiguas: el pacifismo abstencionista, cuyos partidarios aceptan la espada del magistrado como un mal necesario del mundo, pero se niegan a participar en el gobierno civil; y el pacifismo integrado que practican algunos grupos, como los cuáqueros, que no rechazan el gobierno, sino el empleo abusivo de su fuerza [24]. Es muy probable que el comienzo de la guerra total y el advenimiento de las armas nucleares en el siglo XX hayan alimentado el aumento de los movimientos pacifistas, uno de cuyos ejemplos más acabados tuvo lugar en Gran Bretaña durante la primera mitad de la década de 1980 [25]. A juzgar por el número de activistas y simpatizan-

[23] Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburgo, 1938.
[24] Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, Londres, 1972.
[25] Lo que sigue es un breve resumen de John Keane, «Civil Society and the Peace Movement in Britain», *Thesis Eleven*, núm. 8, 1984, pp. 5-22.

tes, alcanzó mayor popularidad que sus predecesores de las décadas de 1950 y 1960 —la primera campaña contra el desarme nuclear, y la protesta contra la guerra del Vietnam—, y fue, quizá, uno de los movimientos sociales más importantes de la Europa moderna. Merece la pena destacar dos de sus características. En primer lugar, fue capaz de arrebatar todo lo relacionado con el asunto de las armas nucleares al secreto oficial y a los expertos científicos y técnicos, para llevarlo al terreno de la discusión pública, incluso entre grupos de pequeño tamaño. El nuevo movimiento pacifista creó esferas autónomas de debate público, de acción y desobediencia, para oponerse al nacionalismo belicista y a la política nuclear del gobierno de Margaret Thatcher; en cuanto a su antiestatismo, ahora, con carácter retrospectivo, podemos constatar que fue una importante etapa de una lucha más larga por revitalizar las antiguas tradiciones británicas: la democracia parlamentaria, la crítica pública e independiente y la desconfianza hacia el poder excesivo. En segundo lugar, hizo gala de un notable pluralismo, como se puede apreciar por los métodos heterogéneos y descentralizados de apoyo social; por los numerosos grupos militantes, organizaciones complementarias y grupos laterales reunidos en circunscripciones particulares; y por su increíble variedad de objetivos y acciones concretas, que fueron desde la postulación callejera, las presiones a los parlamentarios locales y la declaración de zonas libres de armas nucleares, a formas de acción directa como los *die-ins* y la negativa a manipular y transportar los residuos nucleares o el cerco a las bases nucleares.

Dada la pluralidad de sus recursos y formas de apoyo sociales y políticas, este movimiento pacifista, como, por otra parte, los restantes movimientos contemporáneos de carácter social, resulta difícil de analizar o resumir en líneas generales. No obstante, su preocupación por la fase de despliegue de los misiles Cruise en Gran Bretaña y la Europa continental podría proporcionarnos un factor unificador y, al mismo tiempo, una clave para comprender la importancia de su contribución a la política del civismo. No es casual que este sistema de armamento se convirtiera en el símbolo por excelencia de sus denuncias incondicionales, porque los misiles fueron para el movimiento la expresión más acabada de una doctrina estratégica que se había desarrollado durante los años cincuenta y que habría de con-

vertirse en el pensamiento común a todos los estrategas nucleares, los técnicos investigadores, los industriales y las elites políticas; me refiero a la doctrina de la «contrafuerza», en sus distintas versiones. Según esta doctrina, la precisión técnica y el empleo controlado y limitado de la fuerza serían posibles durante un enfrentamiento nuclear. La idea vino a sustituir o, por lo menos, a complementar otra que había predominado durante los años cuarenta y cincuenta: que la amenaza de una destrucción mutua y sin remedio detendría a los enemigos y garantizaría el reinado de la paz universal; esa seguridad sería, en palabras de Churchill, hija del terror, superviviente de su hermana gemela, la aniquilación. A principios de los ochenta, cuando comenzó a crecer el número de activistas y simpatizantes del movimiento, la antigua doctrina de la aniquilación mutua dio paso a la política oficial, nueva e indudablemente más peligrosa, de la contrafuerza, de cuyos arsenales, precisos y recientemente miniaturizados, se hablaba en términos de «enfrentamiento superficie-aire», «respuesta flexible», «ataques preventivos» y (en la versión soviética) «guerra defensiva». En otras palabras, en el curso de cuarenta años, la investigación, el desarrollo y el despliegue estratégico del armamento había pasado de la bomba H y los misiles antibalísticos, a través de los misiles con cabezas múltiples y los MIRV (siglas inglesas de misiles con cabezas múltiples y objetivos independientes), a las armas «flexibles» y de «primer golpe» como la bomba de neutrones, los SS20, los Cruise y los Pershing.

Como cabía esperar, el desarrollo de las «armas tácticas» rebajó el umbral, separando las armas nucleares de las convencionales. Contra la opinión de Clausewitz, se suponía ahora que la guerra, incluida la nuclear, podía ocurrir sin fricciones y que, por tanto, podía ser restringida y podía ganarse. El movimiento pacifista captó tanto el peligro de la llamada modernización del armamento nuclear como la fragilidad del método de la disuasión, que, en realidad, conducía a la preparación de un tipo de guerra cualitativamente distinto pero ciertamente peor que las libradas por Napoleón y Federico II en suelo europeo, y, en consecuencia, negó que, tal como sostenían a principios de los años ochenta los atlantistas y ciertos dirigentes neoconservadores como Roger Scruton, el recurso de la disuasión hubiera «conservado la paz desde 1945», una idea que E. P. Thompson, el

publicista más famoso del movimiento, calificó de apología del exterminio. La *détente* se consideraba sinónimo del continuo aumento de las «armas decadentes» (Kaldor), cada vez más avanzadas y más peligrosas, cuya sofisticación y complejidad alcanzó un grado tal que las hizo vulnerables a los fallos mecánicos y humanos. La mayoría de la población se identificaba con las palabras pronunciadas por Bertrand Russell en 1958 advirtiendo del peligro de que una circunstancia imprevista pudiera actuar como una chispa que prendiera fuego al mundo. Para el movimiento, la *détente* era algo así como si el presidente prometiera públicamente apretar el botón sólo si le empujaban; una peligrosa forma de seudonegociación, siempre al borde de la ruptura, y de lucha por la «ventaja» y la «superioridad» de una potencia sobre otra, en las que (como demostró el fracaso de las negociaciones para la reducción de armas estratégicas [START e INF] de Ginebra) los acuerdos sobre el control de armamento eran, como mucho, pausas para recuperar el resuello económico en un contexto de proliferación de armas y gestos militares. En el seno del movimiento, y en aquel ambiente de la *détente*, cundió la idea de que la existencia humana había retrocedido hasta el estado de naturaleza descrito por Hobbes, y de que el constante rearme, asociado a la modernización de las armas nucleares (y químicas y biológicas), constituía una lucha sin fin por el poder que sólo podía acabar en la destrucción masiva.

El movimiento fue uno de los elementos que contribuyó a revitalizar la sociedad civil británica durante aquel periodo. Aumentaba el número de ciudadanos que perdía la confianza en la imagen oficial de la «disuasión», que el movimiento calificaba de palabra clave del rearme y de nueva ideología del poder estatal. La *détente*, supuestamente pensada para facilitar las tensas relaciones entre Estados y ciudadanías, produjo, a pesar de sí misma, un temor generalizado al visible aumento de poder del Estado nuclear, con su repertorio de armas nuevas y perfeccionadas; entre ellas, los misiles Cruise estacionados en tierra, que debían dispararse desde zonas civiles, o los submarinos nucleares armados de misiles Polaris y Trident, cada uno de los cuales tenía una potencia destructiva dos mil quinientas veces superior a la bomba de Hiroshima. Un temor que se puso de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que mucha gente estuviera convencida de que la guerra nuclear podía estallar en la década siguiente; o en el es-

cándalo que produjeron las circulares gubernamentales relativas a la «defensa civil», donde se afirmaba que, para poder controlar las enfermedades, las hambrunas y la muerte que produciría un ataque nuclear, el Estado necesitaría comisarios dotados de poderes dictatoriales, policía armada, tribunales especiales y campos de internamiento; y, sobre todo, en una mezcla de risa y terror que produjo el panfleto *Protect and Survive,* editado en 1980 por el Ministerio del Interior británico, que llevó la preocupación por la guerra nuclear al corazón mismo de la sociedad civil, enseñando a las familias, en un lenguaje «de la calle», a sobrevivir a una guerra nuclear mediante el sencillo expediente de correr las cortinas, acumular existencias de pilas y relojes mecánicos, agazaparse debajo de una mesa o de una escalera y sintonizar la BBC.

Experiencias como éstas produjeron en distintos grupos e instituciones de la sociedad civil la impresión de ser rehenes pasivos de una lucha entre las potencias nucleares que les sobrepasaba. La *détente* comenzó a producir entonces otro efecto inesperado: la posible destrucción de la sociedad, la permanente amenaza de una guerra latente, de una destrucción total, que disolvía simbólicamente la distinción, normalmente asociada a las guerras anteriores a la primera mitad de este siglo, entre «la experiencia del frente» (en palabras del distinguido filósofo checo Jan Patocka) y la seguridad de la retaguardia. Volvieron los recuerdos de los bombardeos masivos y las ciudades y las poblaciones sometidas a su fuego. De pronto, el apocalipsis del frente, donde las tropas luchaban durante una eterna noche de muerte absurda y terrible para garantizar la vida pacífica en la retaguardia, se extendió a todo; es decir, la pesadilla adquirió un significado especial para el conjunto de la sociedad civil.

Dando una forma y una dirección públicas a este temor generalizado, el movimiento pacifista británico obtuvo un amplio apoyo de todas las capas de la sociedad civil, pero el rechazo activo de la amenaza de una guerra total no fue su única conquista. Como demostraron en aquel momento sus vigorosas campañas para lograr zonas libres de armas nucleares, la sociedad civil comprendió que sus libertades democráticas, conseguidas con grandes dificultades, corrían peligro. Aquella inconsistente paz nuclear, en la que los antagonistas se movilizaban para desmovilizar a sus oponentes, se vivía como aumento de

la militarización de la vida social y resurgimiento de los elementos dictatoriales profundamente arraigados en el Estado social y «liberal». El movimiento consiguió que amplias capas de la sociedad civil llegaran a la conclusión de que se había vulnerado su contrato con el Estado —uno de los grandes temas de la cultura política británica—, según el cual los particulares cedían intuitivamente su lealtad al Estado a cambio de que éste les garantizara libertad y seguridad personal. Así se explica que la reacción social, alimentada por el movimiento pacifista contra el Estado, no se limitara a una defensa «zoológica» de la vida, a la expresión de la impotencia del esclavo para luchar (y morir) por su libertad [26]. En otras palabras, el movimiento no produjo sólo una reacción de miedo a morir en una guerra nuclear, sino también una resistencia contra las formas intrusivas y violentas de poder estatal, por considerarlas capaces de restringir y avasallar la pluralidad de las asociaciones independientes que constituyen (idealmente) la sustancia de una sociedad civil.

[26] Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre*, París, 1981, vol. 1.

CAPÍTULO 3

LOS JUICIOS SOBRE LA VIOLENCIA

La posibilidad de que las iniciativas civiles en pro del pacifismo contribuyan a democratizar el monopolio estatal de la fuerza nos obliga a replantearnos una de las críticas más comunes a la democracia: su tendencia a degenerar en situaciones violentas. La primera versión de esa crítica, y también la más famosa, aparece en el libro octavo de *La república* de Platón, que no describe el régimen democrático como gobierno del pueblo, sino como un poder utilizado por los pobres contra los ricos. Se dice allí que la libertad que se basa en los principios democráticos degenera pronto en libertinaje debido a la falta de contención pública y privada que caracteriza a los demócratas; un desenfreno fomentado por el aumento de las necesidades superfluas y los deseos inmoderados, la falta de respeto por las leyes y la tendencia general a poner en tela de juicio la autoridad, de modo que los viejos condescienden con los deseos de los jóvenes y los padres temen a sus hijos: «El maestro teme y halaga a sus discípulos, y éstos desprecian a sus maestros y tutores». Polibio repite la ya célebre línea argumental: «Porque el pueblo, acostumbrado a vivir a expensas de otros y a depender de la propiedad ajena para su supervivencia, tan pronto

como encuentra un jefe emprendedor pero excluido de los honores del gobierno a causa de su pobreza, instaura un régimen violento y reúne sus fuerzas para asesinar, desterrar y saquear, hasta que vuelve a un estado de total salvajismo y encuentra de nuevo un dirigente o un monarca»[27].

Incivilidad y sociedad civil

Esta idea convencional de la democracia como sinónimo de lucha violenta por el poder, repetida por Reinhart Koselleck en su influyente crítica a la inconsciencia de los intelectuales del siglo XVIII ante los peligros de la guerra civil, y a su historia de amor con la «Revolución» democrática[28], se ha visto desmentida en el siglo XX por el compromiso que ha sellado una parte de la ciudadanía con una serie de campañas y movimientos pacifistas para afrontar problemas tan variados como las violaciones y asesinatos de mujeres, el maltrato a los niños, la crueldad contra los animales y la violencia que anida en instituciones disciplinarias como las prisiones, los manicomios y las escuelas. Lo curioso es que esas campañas han tenido a veces un efecto paradójico, porque han creado en muchos ciudadanos la impresión de que hay en la sociedad civil numerosas bolsas de violencia que es necesario evitar, contener, reprimir o tratar con nuevas políticas sociales. Hay, en la práctica, ciertos factores —las condiciones de las compañías aseguradoras, las campañas gubernamentales para restablecer «la ley y el orden», la voluntad ciudadana de colaborar con las autoridades contra los actos violentos— que parecen confirmar la existencia de una violencia omnipresente, y que acaban por descubrir a los miembros de la sociedad sus propias tendencias violentas. Vemos, pues, que los «hechos» estadísticos a propósito de la violencia son siempre y necesariamente «ficticios» (los criminólogos conceden mucha importancia a este extremo); por tanto, es probable que Elias se equivoque cuando afirma que las sociedades civilizadas olvidan su genealogía y toman el civismo como un hecho natural.

[27] Platón, *La república*, libro VIII, sección 563ª; Polibio, *Historias*, libro VI, sección 9.
[28] Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Munich, 1959.

Para decirlo con mayor claridad: *en todas las formas conocidas de sociedad civil existen fuentes endógenas de incivilidad*, de tal modo que cabría proponer como tesis empírico-analítica que la incivilidad es un aspecto crónico de las sociedades civiles, una de sus condiciones características y, por tanto, hablando en términos normativos, un continuo obstáculo para la consecución de una sociedad plenamente «civilizada». «Poco a poco disminuirá la violencia de los actuales poderes y aumentará la obediencia a las leyes», predijo Kant al analizar las ventajas del gobierno republicano y la sociedad civil. «Es probable que se desarrolle en el cuerpo político un mayor sentimiento de caridad y disminuya la tendencia al enfrentamiento en las disputas legales, que se pueda confiar en la palabra, etc.; y no sólo por sentido del honor, sino también por un amor propio bien entendido» [29]. Sin embargo, la relación positivamente teleológica entre sociedad y violencia que implica esta formulación no está garantizada, porque sociedad civil, contra lo que pensaba Kant, no es necesariamente sinónimo de tendencia a la «paz perpetua». Una sociedad civil muy desarrollada puede contener, y contiene, tendencias violentas, y sus pautas de incivilidad o conducta proclive a la violencia amenazan con acumularse de un modo sinérgico, hasta el punto de que la violencia ocasional de unos cuantos contra otros cuantos, propia de esa clase de sociedades, degenera en la violencia constante de todos contra todos, propia de sus contrarias, y el entramado de instituciones sociales que forman el Estado, en donde no se trata ya de tendencias sino de auténtico predominio de formas inciviles de interacción, puede pasar de una brutalidad cotidiana teñida de amenazas veladas de agresión física a una violencia sistemáticamente organizada. La civilización se esfuma y, en su lugar, aparece el campo de batalla, donde los fuertes —gracias a la supervivencia de ciertas libertades civiles— se permiten el lujo de someter a los débiles. En condiciones extremas, una sociedad incivil puede desangrarse hasta la muerte; es entonces cuando la guerra incivil amenaza con tomar el relevo.

[29] Enmanuel Kant, «Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum besseren dem Menschengeschlecht abwerfen?» (1798), en *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten*, en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt, 1975, 2ª parte, sección 2, p. 365.

Me gustaría dejar sentado que cuando empleo un adjetivo tan pasado de moda como «incivil» no me refiero a las múltiples versiones de lo que Henry David Thoreau llamó desobediencia civil en *On the Duty of Civil Disobedience* (1849), que no es otra cosa que un acto radical de transgresión, o al menos de dudosa legalidad, que pretende presentar a los ojos del público la presunta ilegitimidad de ciertas leyes, instituciones o cuerpos policiales del Estado, o la desconfianza ética o política que despiertan [30]. Bien entendido, pues, que desobediencia civil no es lo mismo que incivilidad, aunque los que la censuran o la temen suelen denunciarla como tal. Thoreau defendió públicamente la negativa a pagar impuestos a un gobierno que permitía la esclavitud, y Mahatma Gandhi, que hizo más que nadie en el siglo XX por popularizar ese recurso, planteó graves problemas al gobierno británico. En estos casos, y otros posteriores, la desobediencia civil fue una estrategia de agitación para provocar determinados cambios, cuyos seguidores mantenían un compromiso consciente con la *no violencia* como método de oposición al poder ilegítimo y *consolidación* de la sociedad civil.

No obstante, ni en la más incivil de las sociedades faltan espacios de interacción en los que pueden aparecer iniciativas al margen de las instituciones estatales. Se trata, precisamente, de esa libertad que tiende a engendrar violencia, pero ¿qué queremos decir exactamente cuando usamos (y abusamos) del término? En las ciencias sociales una categoría como ésta puede ser fatal para la imaginación, porque proporciona una falsa seguridad en las cosas del mundo, pero el pensamiento no debe prescindir de ese tipo de conceptos sin debilitarse, a veces fatalmente, de donde se deduce que una teoría política de la violencia debe contar con categorías fuertes tan necesarias como peligrosas. Por otro lado, hay que decir que el empleo del término «violencia» ha recibido muchas críticas, y que no siempre ni en todo lugar ha significado lo mismo. El emotivo relato que hace Darnton de la quema de gatos en la Francia anterior a 1789 y de las discusiones de la época a propósito de la crueldad con los animales nos recuerda que ciertos actos, considerados en su momento inocentes y carnavalescos, parecen rarezas de una exótica crueldad una vez trasplantadas

[30] Véase Heinz Kleger, «Ziviler Ungehorsam, Zivilitätsdefizite und Zivilitätspotentiale», *Forchungsjournal neue soziale Bewegungen,* marzo, 1994, pp. 60-69.

a otro momento y a otro lugar; el término adquiere una plasticidad semejante cuando sale del ámbito militar o legal para ser aplicado a otras facetas y experiencias de la vida, como ha ocurrido de unos años a esta parte con la expresión «violencia doméstica» [31]. Las variaciones espaciales y temporales complican de un modo inevitable las teorizaciones de la violencia, pero, aun así, me gustaría insistir en la necesidad de preservar su esencia y su significado original a salvo de alusiones metafóricas más o menos aproximadas (cuando decimos que se «viola» una norma o un tratado; que alguien sufre «violentas convulsiones» o que es presa de una «pasión violenta»), de problemas de motivación (podemos ser violentos por una enorme variedad de causas), de legalidad (la violencia no siempre supone el empleo ilegítimo de la fuerza física) o de tópicos y falsas ideas, como las que pretenden igualar la violencia que se ejerce contra las cosas con la que se ejerce contra las personas, como si un ser humano y una propiedad fueran objetos intercambiables.

Tal como se utiliza en esas reflexiones, el término (del latín *violentia*) presenta connotaciones obsoletas que se remontan a los primeros usos ingleses (finales de la Edad Media) para designar «el ejercicio de la fuerza física» contra una persona, a la que se «interrumpe o molesta», se «estorba con rudeza y malos modos» o se «profana, deshonra o ultraja». Conviene respetar esta definición más antigua y más precisa no sólo por su pertinencia para nuestro siglo, sino también porque ciertos intentos de ampliar su significado (el de Johan Galtung, por ejemplo) hasta abarcar «todo aquello que, pudiendo evitarse, impide la realización personal de un ser humano» acaban por restárselo, al tiempo que vinculan el concepto a un discutible discurso ontológico sobre la «satisfacción de las necesidades humanas», y lo confunden con otros conceptos, como «sufrimiento», «alienación» y «represión» [32]. El término se entiende mejor cuando se define como aquella interferencia física que ejerce un individuo o un grupo en el cuerpo de un terce-

[31] Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Harmondsworth, 1991; Wini Breines y Linda Gordon, «The New Scholarship on Family Violence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, núm. 3, primavera 1983, pp. 490-531.

[32] Johan Galtung, *Transarmament and the Cold War: Peace Research and the Peace Movement*, Copenhague, 1988.

ro, sin su consentimiento, cuyas consecuencias pueden ir desde una conmoción, una contusión o un rasguño, una inflamación o un dolor de cabeza, a un hueso roto, un ataque al corazón, la pérdida de un miembro e incluso la muerte. Naturalmente, la violencia puede adoptar también la forma de agresión contra uno mismo (el suicidio o la eutanasia «voluntaria»), y puede ser intencionada en mayor o menor medida, como en los casos extremos de lesiones causadas por un comportamiento imprudente o en las agresiones de origen institucional a individuos o grupos, pero es siempre un acto relacional en el que su víctima, aun cuando sea involuntario, no recibe el trato de un sujeto cuya alteridad se reconoce y se respeta, sino el de un simple objeto potencialmente merecedor de castigo físico e incluso de destrucción. La falta de consentimiento para interferir en el cuerpo de otro individuo —el caso de una mujer a la que un hombre obliga a separar los muslos para penetrar su vagina o su ano, o las dos cosas, con un órgano ajeno y repugnante para ella— se refleja, por ejemplo, en el empleo del verbo «forzar». Michel Foucault incluye en su análisis aquellos casos de agresión institucional en los que el cuerpo de la víctima queda confinado, contra su voluntad pero para su «bien», en centros de disciplina y castigo donde la violencia, por decirlo así, se reorganiza lejos de los foros públicos de la justicia, convenientemente saneada y camuflada dentro de los muros de la prisión, el hospital o el manicomio.

Subrayar el carácter no consentido de la violencia supone hacer hincapié en su condición de forma extrema de impedimento de la libertad del sujeto para actuar en el mundo y sobre el mundo. Cualquiera que sea la definición de libertad y subjetividad que elijamos —no partimos aquí de un estilo de vida concreto, ni el netamente europeo, ni el estrictamente liberal, ni el centrado en la propiedad—, la violencia impide la movilidad física de los individuos. Por tanto, *prima facie,* resulta incompatible con las normas propias de una sociedad civil, la solidaridad, la libertad y la igualdad de los ciudadanos, ya que aquellos que la padecen experimentan una interferencia en su cuerpo que puede producirles lesiones físicas y psíquicas. Para aniquilar la identidad colectiva imaginada —las raíces históricas— de una sociedad civil, una comunidad territorial o un grupo religioso, por tomar ejemplos distintos, bastaría con aniquilar a sus miembros —es decir,

con destruir la interdependencia de los vivos, los muertos y los no nacidos—, ya que la violencia surte efecto sólo porque amenaza y derrota a individuos de carne y hueso, cuyo cuerpo recibe el trato de un simple objeto, al que se puede agredir con golpes, cuchillos, disparos o bombas. En efecto, las víctimas de la violencia se sienten tratadas, con palabras de Aristóteles, como «la pieza solitaria que se mueve en el juego de las damas» o (según dijo en otro lugar) como un animal salvaje «perseguido en la caza». Naturalmente, la fórmula de Aristóteles supone la posibilidad de la violencia tanto en el ámbito prepolítico del *oikos* como en el mundo «bárbaro» y extrapolítico que se extiende más allá de la *polis*. «El mundo sería un lugar apetecible —subraya— si no hubiera en él elementos que quieren ser libres y otros que desean estar dominados, y si los intentos de establecer alguna forma de dominio se limitaran a aquellos que lo desean, en vez de extenderse a todos» [33]. El pensamiento político contemporáneo debería superar la distinción aristotélica entre el reino de la necesidad (gobernado por la violencia) y el reino (pacífico) de la libertad [34]. Con todo, la idea básica en las palabras del filósofo, es decir, el hecho de que la violencia sirva para instrumentalizar a sujetos hablantes y relacionados entre sí conserva todo su interés. Por repetirlo en un lenguaje que quizá él no habría comprendido, una sociedad civil protegida y sostenida por instituciones responsables supone la existencia de sujetos hablantes que se relacionan pacíficamente; por tanto, la finalidad (temporal, al menos) de la violencia es enmudecerlos, y a veces conducirlos en manada al cubil de la muerte.

Es cierto que el término «violencia» está lleno de matices y ambigüedades, y que como todos los conceptos, pertenezcan o no a las ciencias sociales, es *idealtypisch:* destaca selectivamente ciertos aspectos de la realidad que nunca se encuentran en su forma pura. En la medida en que continúe utilizándose, el concepto de violencia *(Gewalt, violence, violenza, nasilje),* por la selección que acabamos de mencionar y por los complicados problemas que plantean, será siempre objeto de controversia. Las formas más puras y menos controver-

[33] Aristóteles, *La política,* libro I, cap. 2, 1253ª; y libro VII, cap. 2, 1324b; *cf.* libro VII, cap. 14, 1333ª-1334ª.
[34] John Keane, *Public Life and Late Capitalism,* Cambridge, 1984.

tidas son, sin duda, aquellos actos que provocan la muerte (lo que se llama en lenguaje coloquial «muerte violenta»). Siempre existe la posibilidad de que la muerte sea la consecuencia última de un acto violento. La muerte es, para todos los individuos, tanto el fin como el punto de referencia del mapa de la vida, el que marca la intersección de lo finito y lo infinito. La muerte puede servirnos también para evaluar la vida, a salvo de las presiones que nos impone el mundo; podemos reflexionar sobre lo ganado y lo perdido, lo que hemos llegado a ser y lo que nos espera. En este sentido, morir es también nacer, porque en la muerte la vida alcanza su apogeo. Naturalmente, se puede morir de muchas formas. Los afortunados mueren rodeados de parientes y amigos, con dignidad; por eso los vemos en las fotos o en las películas con ese aire de indefinible autoridad en el rostro. A los más desgraciados —entre ellos cientos de millones de personas sólo en el siglo XX— les han arrebatado la «muerte individual» (Rainer Maria Rilke), obligándolos a perecer en el anonimato; les han desposeído hasta de la muerte, y con ello les han arrebatado la posibilidad de hacer inventario de su pasado, su presente y su futuro. Aunque también existen muchos modos de morir asesinado, el resultado es siempre el mismo; al final, estamos muertos, dejamos de existir y ya no se nos puede encontrar en ningún sitio. En algún lugar seremos una mera estadística para otras personas; si tenemos suerte, alguien, entre nuestros parientes, amigos, colegas o amantes, guardará nuestras fotos y las pertenencias más queridas; pero lo cierto es que los que padecen una muerte violenta han sido forzados hasta el abismo. La muerte es su centro de gravedad; el fin de trayecto en su caída. Desaparecen de la calle; desaparecen de las listas de racionamiento, de las colas del pan y del agua, de las camas, de las cocinas o de los brazos de sus amantes, y ya son sólo cuerpos ensangrentados, cubiertos de moscas u hormigas, cadáveres que yacen en fosas a flor de tierra en un parque o en el campo de entrenamiento de un estadio, apilados en el desierto o tendidos, como barcos varados, sobre una losas. Y así acaba la historia.

¿Pacifismo?

Llegamos así a una máxima preliminar de carácter ético: la muerte no deseada y violenta es una escandalosa transgresión de las normas básicas de una sociedad civil, especialmente allí donde se disfruta de un máximo de libertades democráticas y solidaridad igualadora. Esta máxima implica que la violencia y la sociedad civil no pueden coexistir pacíficamente, pues cuando la primera contamina a los ciudadanos de la segunda, ese conjunto de instituciones no estatales pasa a la categoría de sociedad incivil. Con todo, —y aquí la salvedad es fundamental— hay ocasiones en que la agresión de un cuerpo, lo que llamaré *violencia civil*, debe considerarse una condición básica, aunque paradójica, de la conservación de la civilidad. Esta paradójica violencia civil puede manifestarse en el plano individual y en el colectivo, como espero demostrar con los siguientes ejemplos.

Aunque la voluntad de vivir suele representar un acto de valor y un desafío a la violencia de los verdugos, que nada desearían tanto como el suicidio de sus víctimas —por ejemplo, en los campos de exterminio del Gulag—, en determinadas circunstancias el suicidio adquiere sentido, porque existen motivos para quitarse la vida. Cuando Jan Palach se quemó vivo en la plaza de Wenceslao de Praga, en enero de 1969, poco después de la invasión rusa de Checoslovaquia, y, más tarde, agonizante en la cama del hospital, pidió a sus conciudadanos que continuaran practicando distintas formas de resistencia pacífica contra los invasores [35], ofreció un clamoroso ejemplo de inmolación. En estos casos, el individuo se sacrifica a sí mismo porque se ve forzado a elegir entre perderlo todo, hablando en términos espirituales, o quitarse la vida para protestar contra la incivilidad y expresar su deseo de un mundo libre del azote de la violencia. Convencido de que todo se venía abajo y se perdía en la nada, Palach atentó contra su vida en público. Su acto consiguió poner en solfa el antiguo prejuicio de que todo aquel que se mata, aunque lo haga de un modo tan espectacular, sale del reino de lo visible y se adentra en esa zona de «opacidad maligna» (Baudelaire) en la que ya no existe la menor posibilidad de re-

[35] Véase la entrevista con Jan Kavan en Michael Randle, *People Power: The Building of a New European Home*, Stroud, 1991, p. 153.

lacionarse con el resto de las personas. El suicidio no es siempre un acto clandestino; por el contrario, puede convertirse en un acto de afirmación pública, en el que, paradójicamente y gracias a su valor y sus principios, el protagonista se libra del olvido que impone el paso del tiempo y conquista la admiración de los demás, como una forma de inmortalidad.

Sin duda, la definición de la violencia y de los conflictos éticos que plantea en el seno de una sociedad civil se complica siempre que introducimos el problema de la posibilidad o la legitimidad de que un sujeto amenazado se proteja, en determinadas circunstancias, con un acto de violencia individual —habría mucho que decir, moral y éticamente, del permiso para matar en defensa propia [36]— o cuando se discute si el suicidio, hablando en términos estrictos, es un acto libre o debe entenderse como el recurso desesperado de un individuo convencido de haber agotado todas sus posibilidades, que lo considera el modo más civilizado de acabar su existencia en la tierra. Apegados a las costumbres y las convenciones de la civilización, y animados por los adelantos de la medicina, los hombres modernos empalidecemos ante estos hechos, a pesar de que el cristianismo, que, curiosamente, se niega a aceptar el suicidio, se fundamenta en un acto de inmolación personal (John Donne afirma que Jesús se suicidó), y a pesar de la amarga píldora que se han visto obligados a tragar ciertos liberales sinceros: que el principio de autodeterminación del ciudadano implica y exige el principio de autodestrucción. La mayoría de los seres humanos preferimos ver en la muerte una entropía del cuerpo potencialmente evitable, la última de las grandes barreras que nos separan de la inmortalidad. Puesto que las épocas de la peste y las grandes hambrunas parecen superadas, si tenemos la suerte de evitar el encuentro con algún accidente fatal o con un momento histórico caracterizado por la barbarie, la muerte se ha transformado para casi el 80 por ciento de los ciudadanos del mundo desarrollado en un destino más o menos distante, al final de una pendiente larga, tortuosa y pre-

[36] Para un análisis del problema ético y legal que plantea la existencia de un posible derecho de autodefensa individual y, de ser así, el establecimiento de sus límites, véase Suzanne Uniacke, *Permissible Killing. The Self-Defence Justification of Homicide*, Cambridge y Nueva York, 1994.

decible, que llamamos enfermedad degenerativa retardada [37]. La muerte ya no tienen aguijón, como tampoco lo tenía la nota que dejó Charlotte Perkins Gilman explicando las razones de su suicidio: «He preferido el cloroformo al cáncer». El suicidio parece un acto irracional. Aunque el cadáver de los que eligen quitarse la vida ya no recibe golpes, ni lo mutilan y lo arrastran por las calles ante una muchedumbre vociferante, reunida para divertirse con su ignominioso funeral, los suicidas continúan siendo víctimas de los prejuicios médicos, porque se les trata como si fueran sujetos maniáticos o depresivos; de los clérigos moralizantes, que los consideran pecadores; y de las agencias de seguros de vida, que se ceban en los deudos y, a veces, hasta los privan de la herencia. Hay poca gente capaz de entender que, en ciertas circunstancias, la muerte puede ser una elección racional, y que el suicidio puede ser un acto de reafirmación del bienestar en el mundo frente el deterioro de un cuerpo que produce un dolor físico o emocional mucho peor que la muerte para la consideración del interesado. No es otra la idea de los defensores de la muerte asistida por un médico o eutanasia voluntaria en los momentos terminales de una enfermedad. Pero aún escasean más los que se muestran capaces de comprender que Jan Palach considerara que una muerte digna es siempre preferible a una vida sin dignidad. Los que ponen fin a su vida en las circunstancias que lo hizo Palach nunca habrían adoptado esa decisión si no hubieran tenido que enfrentarse a un poder despótico, pero, en ese contexto, es posible que el suicidio sirva para distinguir a un ciudadano de un súbdito. Por emplear las palabras de Antonio, el personaje de Shakespeare, el suicidio lleva en sí este claro mensaje, tanto para los amigos como para los enemigos: «Me he vencido a mí mismo».

Un análisis ético de la violencia debe afrontar también la posibilidad, prevista o no, de que en ciertos momentos y lugares sea el único recurso que determinados grupos tienen a mano para construir o desarrollar una sociedad civil tolerante, pluralista y democrática. Se ha dicho que «quien a hierro mata, a hierro muere». «Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la Tierra [...] Bienaventurados los

[37] Para un buen estudio de la historia y los cambios de mentalidad hacia el suicidio, véase Margaret Pabst Battin, *Ethical Issues in Suicide,* Englewood Cliffs, N. J., 1995.

que padecen persecución a causa de la justicia, porque de ellos será el reino de los cielos», añaden otros. Sin embargo, como afirma Simone Weil, hay momentos en que los defensores demasiado mansos de una sociedad civil, aquellos que se niegan a emplear el hierro, perecen en la cruz después de padecer un indescriptible infierno en la Tierra. Por esa razón, la violencia colectiva puede representar, pese a quien pese, una protesta moral simbólica contra el mal absoluto y, por tanto, un aviso a las generaciones venideras de que la barbarie no puede tolerarse. Como ejemplos, la rebelión del gueto de Varsovia contra el ocupador nazi o la táctica de algunos prisioneros de Auschwitz, encargados de lavar y planchar los uniformes de los SS, que rebuscaban en los cuerpos de sus camaradas muertos de tifus e introducían aquellos piojos, poco dados a los prejuicios raciales, en los cuellos pulcramente planchados de las guerreras de sus futuras víctimas. La violencia colectiva puede servir también para frenar a los verdugos, para producir en ellos desequilibrios, confusión y pánico, e incluso obligarles a entregar las armas y abandonar el conflicto. Así ocurrió con la resistencia británica al nazismo durante la Segunda Guerra Mundial y en ciertas «guerras de liberación» llevadas a buen término, como la que libraron los eritreos contra los regímenes etíopes de Haile Selassie y el coronel Mengistu. Finalmente, puede transformar profundamente a los individuos, ayudarles a superar el miedo y la mansedumbre y a vivir como ciudadanos, aunque no es seguro que produzca efectos catárticos en los seres humanos, como daba por supuesto Fanon llamando a la violencia revolucionaria de los colonizados contra los colonizadores. La tesis de Fanon (en *Peau noire, masques blancs* [1952] y *Les Damnés de la terre* [1961]) sobre la legitimidad del empleo de la violencia por parte del súbdito despersonalizado de las colonias contra el sistema violento que le debilita no sólo idealiza la pistola y la bomba, sino que reviste el recurso a la violencia de una confusa fe en el humanismo existencialista, una visión cruelmente modernista de la historia como progreso que conduce a la perfección y un diagnóstico típico de la psiquiatría, que, juntos, justifican hábilmente las anotaciones de sus propios informes clínicos sobre individuos profundamente perturbados por las espantosas alucinaciones que les producían sus propios actos violentos «de liberación». Sin embargo —la salvedad es vital—, existen muchos ejemplos modernos de que hay

tiempos y espacios en que los actos violentos colectivos sirven para elevar el espíritu de las víctimas de un trato injusto, y para animarlas a resistirse a los atropellos e incluso a triunfar, sin necesidad de causar estragos entre sus opresores.

La revolución americana constituye una especie de prototipo de esta versión moderna de resistencia colectiva respaldada por las armas. Es cierto que, al contrario que las guerras totales posteriores a la Revolución Francesa, la guerra americana de la independencia fue, por decirlo así, a tiempo parcial, en el sentido de que la lucha por conquistar la superioridad militar y territorial estuvo supeditada a la conquista del pensamiento y la voluntad de la población. Las batallas no lo eran todo; las tropas americanas, aun en los momentos en que temían por su supervivencia, no digamos cuando la victoria era segura, encontraban tiempo para recuperarse, sin el miedo apremiante a ser destruidas por los enemigos británicos. Y no es menos cierto que, en comparación con otras revoluciones modernas, la rebelión en suelo americano empleó con más limitaciones la intimidación, la amenaza y la violencia física. La táctica generalizada para obligar a salir a los lealistas de sus escondrijos en la sociedad civil mediante purgas ritualizadas; por ejemplo, publicando sus nombres, obligándoles a rendir juramento o amenazando con confiscar sus propiedades, se empleó a fondo y con un considerable éxito en las poblaciones pequeñas[38], pero fue un recurso para convertirlos en ciudadanos sospechosos e impedir una cadena de acciones y reacciones violentas. Los lealistas quedaron, pues, enfrentados a dos únicas posibilidades: huir o conformarse. Sólo uno de cada ocho abandonó los Estados Unidos, y la mayoría prefirió permanecer en su comunidad, sin sufrir la violencia en su propia carne.

No obstante, la lucha de los americanos contra el Imperio británico alcanzó un alto grado de violencia siempre que ésta fue imprescindible para arrebatar el poder al enemigo y fundar una nueva república federal. Las tropas americanas, abatidas y mal pertrechadas, que, a finales de 1776, se preparaban para presentar batalla en Trenton

[38] John W. Shy, «Force, Order, and Democracy in the American Revolution», en *The American Revolution: Its Character and Limits,* Jack P. Greene (ed.), Nueva York y Londres, 1987, pp. 78-9.

(New Jersey) [39] a una fuerza militar muy superior, representada por los ejércitos de Gran Bretaña y Hesse, comprendieron a la perfección que sus fines las autorizaban a utilizar la violencia. La batalla pasó a la memoria oficial de la América revolucionaria debido, en gran parte, a que ninguno de los dos bandos ignoraba que una victoria británica habría sido desastrosa para los rebeldes. Los americanos necesitaban vencer desesperadamente para conjurar la amenaza británica a Filadelfia y recuperar el nervio de su apagada resistencia. En ese momento, George Washington decidió afrontar el reto reuniendo en Filadelfia un regimiento de voluntarios formado por unidades de inmigrantes alemanes a las órdenes de Charles Lee, más quinientos hombres a las órdenes del subcomandante Horatio Gates; eran en total unos seis mil soldados.

A la última luz de la tarde del día de Navidad de 1776, los oficiales reunieron a las tropas americanas en pequeños pelotones y les leyeron *The American Crisis,* de Thomas Paine. Aquellas frases oídas la víspera de la batalla debieron de parecer curiosamente primitivas a unos hombres que pensaban en las heridas y la muerte. Pronto se hicieron famosas, y continuarán siéndolo hasta que se extinga la causa de la libertad:

> En estos momentos se pone a prueba el espíritu de los hombres, porque las grandes crisis desalientan el deseo de servicio a la patria tanto en el soldado bisoño como en el patriota veterano, pero el que aguante ahora merecerá la devoción y el agradecimiento de todos, hombres o mujeres. Y aunque la tiranía es, como el infierno, difícil de derrotar, nos queda el consuelo de que cuanto más duro sea el conflicto, mayor será la gloria del triunfo.

Cuando cayó la noche, en medio de una tormenta de pedrisco y aguanieve, las tropas americanas cruzaron el Delaware en barcazas. Desde allí, avanzaron con tanto esfuerzo en dirección a Trenton, dejando en la nieve las huellas de la sangre que manaba de sus pies vendados o desnudos, que sus oficiales tenían que levantarlos a empujones después de cada descanso para impedir que cayeran en un sueño

[39] Un estudio completo de los antecedentes, detalles y significación simbólica de la lucha por Trenton se puede encontrar en mi *Tom Paine,* cap. 5.

helador del que nunca habrían despertado. Al amanecer, las tropas llegaban a las afueras de Trenton. La fecha, un 26 de diciembre, se había elegido porque, según uno de los ayudantes de Washington, los mercenarios de Hesse acostumbraban a «celebrarlo por todo lo alto en Alemania» y era probable que se hallaran en condiciones muy lamentables después de una estridente noche de bailes, *schnapps* y cerveza. La treta americana dio tales frutos que el coronel Johann Gottlieb Rahl, comandante alemán de Trenton, fue sorprendido en camisa de dormir y resultó malherido en la terrible refriega que siguió. Al caer la noche, los alemanes habían sido derrotados. Se hicieron mil prisioneros y, para regocijo de los americanos, se capturaron casi todos los almacenes del enemigo, en los que encontraron, entre otras cosas, unas elegantes espadas alemanas y cuarenta galones de ron. Trenton había caído, y la cuerda del Imperio británico se aflojaba durante un tiempo.

Hechos violentos como la batalla de Trenton obligan a reconsiderar la tesis de Hannah Arendt sobre las relaciones entre la violencia y el poder. «La violencia puede destruir el poder, pero es completamente incapaz de crearlo», escribió esta autora, añadiendo que la categoría «poder» debe reservarse para las asociaciones pacíficas de ciudadanos que hablan y actúan de común acuerdo [40]. Según Arendt, la violencia es instrumental por naturaleza, y siempre y en todo lugar requiere liderazgo y justificación, lo que, a su vez, supone la existencia de un grupo de personas que piensan, actúan y distinguen los fines de los medios. Arendt admite que, en la práctica, violencia y poder se entrecruzan, pero, llevada de su purismo, insiste en la división teórica y en la primacía del segundo sobre la primera, y cae irremediablemente en un pacifismo malentendido que desprecia los casos en que (como la batalla de Trenton) ambos se relacionan de un modo positivo, y, lo que no es menos grave, desestima la posibilidad de que el resultado de un enfrentamiento violento entre grupos armados que obran de común acuerdo dependa no sólo del ansia de poder, sino también de la duración del conflicto, de la suerte, la ferocidad y la pericia con que cada cual emplea sus armas contra el otro. En efecto, la violencia puede destruir las relaciones de poder (como señaló

[40] Hannah Arendt, *On Violence,* Nueva York y Londres, 1969, pp. 44-56.

Montesquieu en el caso de los despotismos), y las relaciones de poder pueden poner coto a la violencia, pero también los cañones de las pistolas son capaces de crear vínculos de solidaridad (relaciones de poder, en el sentido que quiere la propia autora), que antes no existían.

La violencia revolucionaria

Dada la capacidad de la violencia para, en determinadas circunstancias, infundir esperanzas y aumentar en los protagonistas de una situación histórica la fe en la posibilidad de cambiar las cosas y la sensación de hallarse en el mismo barco que otros, son numerosos los pensadores modernos que han terminado por exaltarla. En *Réflexions sur la violence* (1908), Georges Sorel, sindicalista revolucionario clásico y partidario del derrocamiento del Estado por la acción de las masas sociales, evidencia un alto grado de intoxicación debida al elixir de la violencia, que llega al extremo de no distinguir la incompatibilidad radical entre los principios que organizan la violencia (aniquilación potencial del otro) y los que organizan la sociedad civil (tolerancia de la diferencia) [41]. Naturalmente, el contexto político en que se redactó *Réflexions sur la violence* era muy distinto al nuestro. La obra, escrita en la atmósfera de compromiso de la tradición socialista con la política de partido, e inspirada por la oleada de antiparlamentarismo que recorrió Europa después de la huelga general belga de 1902, refleja una crisis muy profunda tanto en los partidos socialistas parlamentarios como en el sistema capitalista. Sorel, embriagado por la idea de la «revolución absoluta» del movimiento obrero contra la propiedad privada, el Estado y la política de partido, no siente más que desprecio hacia la «estupidez democrática» de los partidos socialistas, porque la vía parlamentaria al socialismo contribuye ciegamente a acrecentar el poder y la legitimidad del Estado moderno (Sorel se inspira concretamente en la advertencia de Tocqueville sobre la aparición de un des-

[41] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence,* París, 1908. Las siguientes citas están tomadas de la tercera edición, París, 1912, que incluye la «Apología de la violencia», publicada por primera vez en *Matin,* 18 de mayo de 1908. El primer esbozo de una teoría de la violencia sindicalista debido a Sorel apareció en *Insegnamenti sociali della economia contemporanea,* escritos en 1903, aunque no se publicaron hasta 1906, pp. 53-5.

potismo democrático). Cuando el socialismo parlamentario refuerza la máquina estatal contradice su declarada intención de abolir el Estado, y, por otro lado, enmascara la contradicción entre los intereses del trabajo y del capital. Seducido y alienado por la charlatanería de los políticos que solicitan el voto y, en especial, por las promesas de una seguridad social a cargo del Estado, el socialismo parlamentario no hace otra cosa que incidir en la degeneración que aparta a la burguesía y al proletariado de la función que les asigna la teoría marxista. Para Sorel, las clases se debilitan y se idiotizan cuando depositan su esperanza en la capacidad protectora del Estado.

Por último, la tradición del socialismo parlamentario hunde sus raíces en el espíritu de Robespierre. Sorel argumenta que todas las revoluciones políticas que se han intentado desde 1789 no han hecho otra cosa que reforzar el Estado, y que, pese a sus buenas intenciones, el gobierno del socialismo parlamentario continuará la tendencia, para empeorarla. Nadie más partidario del orden que un revolucionario victorioso. El socialismo parlamentario establecerá en la administración —aquí, Sorel anticipa la posterior argumentación de Roberto Michels— una especie de dictadura de los políticos sobre sus seguidores. Un gobierno socialista liderado por figuras como Jaurès no se distinguirá de los numerosos revolucionarios que, una vez en el poder, aducen la «razón de Estado» —y, por tanto, emplean métodos policiales y medidas represivas legales— para luchar contra sus adversarios.

Sorel sostiene que el movimiento socialista sólo podría evitar estos resultados políticos desastrosos manteniéndose fiel al apartamiento radical de la clase proletaria. Su rechazo del liderazgo político centralizado, su natural simpatía hacia la acción violenta y su confianza en la eficacia de las huelgas le llevaron a considerar un mero fraude todo intento de la clase gobernante para mediar entre el Estado y la sociedad civil a través de la política parlamentaria. Con Sorel, la acción directa y violenta del proletariado divide a la sociedad en dos polos opuestos y la asemeja a un campo de batalla entre dos ejércitos enemigos. «La huelga es un acto de guerra». La violencia del proletariado, llena de «hermosura y heroicidad» para nuestro autor, surte un efecto civilizador, porque libera de la barbarie burguesa. La nueva clase media de burócratas asalariados se desmorona, los empleados del capitalismo se ven obligados a recuperar su rol de clase y las divisio-

nes de clase se agudizan y se hacen cada vez más profundas, precisamente cuando parecían a punto de desaparecer en la ciénaga de la política parlamentaria. La acción directa del proletariado, capaz de crear a pequeña escala unos sindicatos o *sociétés de résistance* cercanas al obrero desenmascara y socava la fuerza organizativa que brindan a la burguesía la propiedad y el Estado, y rompe las cadenas de la costumbre y la cobardía, para producir una cultura nueva y solidaria en la sociedad civil. Una vez libre de la ceguera que le imponen los partidos políticos, el proletariado se dejará guiar por el mito —en este punto Sorel sigue a Bergson—, por imágenes colectivas de una intensa emotividad (como ejemplo, la idea de la huelga general), que afirmen su determinación de trabajar por un futuro socialista. El proletariado dejará de actuar sobre la sociedad civil, en la que ha estado inicialmente inserto, aunque nunca ha pertenecido a ella, para convertirse en un movimiento social vivo, con existencia independiente, capaz de guiarse a sí mismo en la lucha contra el poder del capital y el aparato del Estado, sin mediación de partido político alguno. El proceso cristalizará en la puesta en escena del drama de la huelga general, comparada por Sorel con una batalla en la que se aniquila al enemigo, al estilo de las del propio Napoleón. Sorel llega a la conclusión de que la huelga general de los trabajadores demuestra que al movimiento socialista sólo le quedan dos opciones históricas: la decadencia burguesa o la lucha violenta del proletariado para arrebatar la propiedad productiva al capital y, por tanto, (nótese el reductivismo de Sorel) abolir el Estado.

No ha faltado quien viera ciertos paralelismos entre el sindicalismo revolucionario de Sorel y la estrategia contraria a los partidos políticos que se impuso en el este de Europa entre la primavera de Praga y las revoluciones de 1989. No cabe duda de que, salvando las enormes diferencias de lenguaje, sus protagonistas compartieron con la estrategia soreliana una profunda antipatía por la política de partido y el poder estatal, pero las semejanzas acaban aquí, por razones que no son sólo de interés para la teorización contemporánea de la violencia, sino también ilustrativas de la desconfianza que suscita la violencia en la tradición democrática del siglo XX.

Para empezar, los que defendieron en público la política antipartido (grupos como Solidaridad o la Carta 77) desconfiaban profunda-

mente de ciertos mitos ideológicos, y nunca habrían defendido, como Sorel, que una sola clase revolucionaria pudiera encarnar la *volonté générale*. La política antipartido, por decirlo en pocas palabras, practicó un tipo de oposición pluralista, que, por eso mismo, rechazaba también —de nuevo, contra Sorel— el mito del derrocamiento o abolición del Estado. Puesto que una sociedad civil democrática contiene elementos muy variados y a menudo contradictorios, siempre sometidos a la controversia, la innovación, lo desconocido y lo inesperado, pareció aconsejable no rechazar el marco de las instituciones estatales, tanto para prevenir el estallido de graves conflictos internos como para negociar con otros estados en el ámbito internacional. Así pues, nunca se pretendió la abolición del poder político, sino la socialización de una parte de ese poder, con el objetivo de evitar que interfiriera en materias que, por decirlo así, no se consideraban de su incumbencia.

La oposición democrática al sistema soviético de partido único rechazaba también el mito soreliano de la violencia heroica. Sorel había pretendido que la violencia, por su naturaleza, era un medio para la consecución de un fin. «Los actos violentos del proletariado [...] son, lisa y llanamente, actos de guerra», había escrito. «Ningún acto de guerra contiene odio o espíritu de venganza. En la guerra no se mata al vencido, ni los no combatientes experimentan las penurias que conocen los soldados en el frente» [42]. Para los oponentes a los sistemas totalitarios de corte soviético esta argumentación resultaba muy peligrosa. «La historia nos ha enseñado —escribió Adam Michnik— que cuando se abate por la fuerza la antigua Bastilla, se levantan otras nuevas». Y continuaba: «Todos los seguidores del movimiento por la libertad deben ser conscientes de que el terror nos ha corrompido, pues, de no ser así —como escribió Simone Weil— la libertad tendrá que volver a buscar refugio lejos de los vencedores» [43]. Después de vivir en regímenes militaristas que imponían a la población la censura, los desfiles militares, la cárcel y las agresiones, parece lógico que las oposiciones democráticas sintieran una profunda antipatía hacia las ma-

[42] *Réflexions sur la violence*, p. 161.
[43] Adam Michnik, «Letter from the Gdansk Prison», *The New York Review of Books*, 18 de julio de 1985, p. 44.

nifestaciones de violencia[44]. En consecuencia, no relacionaron el valor con ninguna clase de heroísmo violento (terrorismo, secuestros, asesinatos) contra sus enemigos, sino con la paciencia cívica de unos ciudadanos que deseaban vivir con decencia en un régimen indecente; por tanto, nunca respondieron a las agresiones. Algunos autores, como Michnik, denunciaron la íntima relación entre violencia y política; por tanto, no podían defender que aquélla fuera «la partera de una sociedad vieja preñada de otra nueva» (Marx). La violencia era para ellos enemiga de cualquier sociedad, la de antes o la de ahora. De nuevo contra la opinión de Sorel, las oposiciones democráticas manifestaron un sentido distinto del tiempo. Se negaron a aceptar las fantasías de la revolución apocalíptica porque sabían que la condición previa de una sociedad civil democrática es la paciencia de sus ciudadanos, y entrevieron la transformación pacífica del sistema de partido único por la vía de una *maduración lenta* de la sociedad civil bajo la cobertura del poder estatal.

Finalmente, durante el periodo anterior a 1989, los defensores de la política antipartido descartaron la violencia convencidos de que la conquista de una sociedad civil democrática dependía de arrancar la presencia del régimen de partido único del interior de cada ciudadano, modificando las relaciones de poder que estaban más cerca de ellos. Los partidarios de esta idea nunca cayeron en la ingenuidad de creer en la abolición del sistema, porque sabían que el poder no se concentra en un solo espacio (por ejemplo, en los niveles altos del partido o, en la versión soreliana, en la clase dirigente). El régimen de partido único no divide a los individuos en poderosos y débiles; por el contrario, es omnipresente, una especie de laberinto hecho de controles, represión, miedo y autocensura, que penetra en la mente de los ciudadanos y los induce a la «sumisión voluntaria» (La Boétie),

[44] Esta situación aparece expresada con agudeza en una anécdota muy conocida en la época, que se remonta a los años cincuenta, durante la reestructuración de varias secciones de la industria polaca para producir armas. Un padre que había buscado inútilmente por todas las tiendas de Varsovia un cochecito para su hijo pequeño, le pidió a un amigo que trabajaba en una fábrica de coches para niños —según creía él— que le sacara las piezas. Todos los días, el amigo llegaba con los trozos que cogía en la fábrica y sacaba cuidadosamente escondidos entre su ropa de invierno. A los quince días, cuando los dos amigos creyeron que habían completado un juego y se pusieron a montarlo, comprobaron sorprendidos que lo que tenían entre manos era una ametralladora.

convirtiéndolos en seres mudos, idiotizados y marcados por los prejuicios de los que tienen el poder. Si el poder organizado por el partido único se había instaurado en todos sus súbditos, éstos sólo podían defenderse siendo distintos, en el sentido más radical del término, es decir, expulsando de su vida personal la violencia propia del sistema; por eso, la oposición democrática creyó que mantenerse a distancia de la política era una garantía de efectividad. La democratización no consistía en limitarse a sustituir el gobierno de un partido político o el jefe del Estado cada cierto tiempo, mediante la celebración de elecciones, sino en crear mecanismos no violentos de protección personal, individualización y colaboración social en aquellas esferas de la vida que se hallaban «por debajo» del Estado de partido único; me refiero a la familia, los amigos, las editoriales, los puestos de trabajo, la economía paralela y la cultura no oficial.

El compromiso de la oposición democrática del centro y el este de Europa con la no violencia prueba, al menos en determinadas condiciones, las ventajas de las estrategias pacifistas. En primer lugar, el pacifismo ideológico, una más entre la pluralidad de las formas de vida capaces de hacer prosperar a una sociedad civil, representa una opción legítima para los ciudadanos de una sociedad protegida por un Estado, que se considera amenazada por la violencia. El pacifismo muestra a la conciencia de la ciudadanía que el mundo es complejo, heterogéneo y dinámico, y que está abierto a las fuerzas de la contingencia, pero, en determinadas ocasiones, funciona también como una utopía, porque descubre a los ciudadanos presentes y futuros de una sociedad civil la posibilidad de imaginar, y quién sabe si conseguir, un mundo menos violento. La fuerza de esta utopía se confirma con cada éxito de una acción arriesgada, pero pacífica. La acción colectiva no violenta no sólo consigue alejar el temor del ciudadano y ayudarle a reunir el coraje necesario para adoptar una actitud creativa y colaboradora[45], sino que a veces consigue, literalmente, alarmar al poder violento. El éxito clamoroso de Greenpeace cuando, en el verano de

[45] Pueden encontrarse numerosas pruebas de los efectos de estas actuaciones públicas no violentas en Gene Sharp, *The Politics on Nonviolent Action,* Boston, 1973; y en Frederic Solomon y Jacob R. Fishman, «The Psychosocial Meaning of Nonviolence in Student Civil Rights Activities», *Psychiatry,* volumen 25, 1964, pp. 227-36.

1995, logró evitar que la Shell británica contaminara el Mar del Norte con la plataforma petrolífera Brent Spar constituye un ejemplo alentador de este tipo de acciones, y lo mismo podría decirse del valeroso comportamiento de Aung San Suu Kyi, que desafió a un pelotón de soldados birmanos armados hasta los dientes, caminando lentamente hacia ellos, en silencio, hasta que desistieron de cumplir la orden de disparar —agotados los tres gritos de aviso—, apartaron la vista, avergonzados, bajaron los rifles y la dejaron cruzar tranquilamente el cordón, flanqueada de sus atónitos partidarios. Estos hechos son de fundamental importancia para una teoría democrática de la sociedad civil y el Estado, porque el pacifismo demuestra que la violencia es el mayor azote de una sociedad democráticamente organizada, dado que niega, a sabiendas o no, la existencia física de los potenciales ciudadanos, individual o colectivamente. Por último, sirve para recordarnos que la violencia suele engendrar violencia y que es un caballo salvaje que derriba a todos los que pretenden domarlo, y arrasa todo lo que se cruza en su camino.

El juicio a la violencia

La crítica intelectual al pacifismo olvida con frecuencia que el violento suele recibir lo mismo que ofrece, porque la violencia mata siempre al ciudadano potencial que llevan dentro tanto la víctima como el verdugo; sin embargo, señala, correctamente, a mi parecer, que el compromiso con un fin último, basado en un Primer Principio, como, por ejemplo, el pacifismo ideológico (en tanto que distinto al táctico), plantea problemas políticos y filosóficos incompatibles con el escepticismo democrático de la perspectiva Estado-sociedad civil. Dicho de otro modo, la renuncia expresa al empleo de la violencia, incluso para responder a las agresiones, puede caer en un dogmatismo contradictorio. Esto es especialmente cierto cuando la renuncia o la tardanza en el empleo de la violencia facilita la aniquilación de sus posibles víctimas, o cuando el empleo, o la simple amenaza, de una respuesta violenta habría podido allanar el camino de la paz, convenciendo al agresor para que retire el dedo del gatillo, deponga las armas y viva y deje vivir. De ahí la afirmación de Max Weber: «No hay

ética en el mundo capaz de eludir el hecho de que la consecución de un fin "bueno" nos obliga muchas veces a pagar un precio; es decir, a emplear medios peligrosos o de dudosa moral, y a contar con la posibilidad de que tengan ramificaciones malignas» [46].

Dadas las consecuencias imprevisibles («buenas» o «malas») del empleo de métodos violentos para conseguir determinados fines, una teoría política contemporánea tendría que rechazar tanto el pacifismo como el fetichismo de la violencia, porque ambas tendencias desembocan en un absolutismo filosófico, estratégico y táctico muy parecido, y pueden introducir un peligroso grado de confusión en un problema ético y político ya de por sí complejo, e incluso contribuir al aumento de la violencia en los asuntos humanos. El pensamiento político debería desoír las voces que hablan de la necesidad de una teoría general de la ética de la violencia basada en principios formales y razonamientos abstractos. Naturalmente, el hecho de no prestar oídos a esas voces sólo soluciona el problema de lo que hay que evitar, y no es menos cierto que ese rechazo no puede acallar ni a los que la consideran anatema ni a aquellos que la desean o que, en ciertos contextos, como las revoluciones o las épocas de decadencia social, la tienen por un medio indispensable o un fin apasionante en sí mismo. No faltan tampoco los fetichistas y practicantes de la violencia —los anarcosindicalistas más burdos, los partidarios fanáticos de una versión de la *yihad* no sancionada por el Corán, los miembros desquiciados de algunos cultos milenarios o los matones callejeros—, que, si alguna vez reflexionan sobre sus actos, los consideran universales, en el sentido de absolutamente lógicos y aplicables a cualquier contexto humano. Se trata, ni más ni menos, que de asesinos, y con esa perversión de la acción y el pensamiento, con esa violencia absoluta, no cabe hablar de pluralismo ni de sociedad civil. En última instancia, si hay que construir o conservar la democracia contando con su presencia, habrá que ponerlos a buen recaudo, y si se resisten violentamente, aplicarles, a su vez, algún método violento.

En tales casos, naturalmente, los partidarios de la violencia absoluta, sea táctica o ideológica, pueden caer en una contradicción perfor-

[46] Max Weber, «Politik als Beruf», en *Gesammelte Politische Schriften,* Johannes Winckelmann (ed.), Tubinga, 1958, p. 540.

BIBLIOTECA DE LA ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL

86971

mativa, y llegar a destruir su propio mundo. No menos ultrahobbesiano sería el resultado si todos aceptáramos su versión de la «realidad», porque llevar a sus últimas consecuencias el principio absolutista de la violencia universal en un planeta lleno de armas nucleares podría suponer la destrucción tanto de su mundo como del nuestro en unos cuantos segundos. Claro está, ciertos fanáticos de la calaña de Timothy McVeigh (sospechoso de ser el jefe de la banda que colocó la bomba de Oklahoma en 1995) o de la de Bilal Fahs, uno de los primeros «mártires» libaneses, que se suicidó con una bomba, estarían dispuestos a suscribir ese resultado, llevados de una concepción típicamente trascendente que ve en la violencia tanto un medio como un fin; para ellos es fácil planear una matanza de inocentes o pegarse el explosivo al cuerpo y morir con sus enemigos, porque sus actos son sagrados, una especie de deber divino ejecutado conforme al imperativo de turno, teológico o secular. Pero, si en un momento de debilidad, el fanático de la violencia bajara la guardia, comprendiera otros argumentos y afrontara la absurda posibilidad de que la extensión universal a amigos y enemigos de su actitud podría destruir el mundo con todos sus habitantes, incluido él mismo, y si llegara a admitir que en un universo de apariencias, en el que los medios y los fines se producen en un contexto y son contingentes y, por lo tanto, mutables, y que la violencia es sólo un medio o un fin más a valorar entre otros muchos, tendría que enfrentarse a la embarazosa necesidad de reconocer que su dogmática fe en el martirio resulta inaceptable para los demás, y, aunque sólo fuera para conservar su integridad física, tendría que avenirse a pactar, lo cual implicaría aceptar que el compromiso con la violencia ni puede ni debe universalizarse y que incluso su empleo como medio para alcanzar un fin concreto se halla necesariamente sujeto a un conjunto restringido, como no podía ser de otro modo, de medios y fines que hay que evaluar.

Para ver con mayor claridad lo que acabamos de decir bastaría con mirar con ojos nuevos la problemática relación entre la idea de sociedad civil y el empleo de la violencia. Desde la perspectiva de un pensamiento político que, lejos de basarse en un Primer Principio fundacional como el pacifismo o el fetichismo de la violencia, encuentra en las instituciones de la sociedad civil y en los acuerdos constitucionales tanto la necesaria condición previa como el resultado del pluralismo ético,

existe una afinidad electiva —no un vínculo absoluto— entre la sociedad civil y la no violencia. Visto así, la violencia sólo puede ser «buena» cuando se considera un medio para crear o reforzar una sociedad pluralista y pacífica, garantizada por instituciones políticas y legales que rinden cuentas públicamente, o, lo que es igual, cuando la violencia sirve para reducir o erradicar la violencia. Y, viceversa, cuando se considere un medio para conseguir un fin concreto será «mala» en la medida en que contradiga esos fines y engendre más violencia en un contexto social específico o en un cuerpo político más amplio. Pero este razonamiento postfundacional no resuelve el problema de su legitimidad en una situación democrática, es decir, la justificación de su empleo en determinados tiempos y circunstancias con objetivos concretos y contra determinados adversarios. Sólo podríamos respondernos por aproximación y conforme a las decisiones que se formulan y se aplican en la situación concreta de un contexto temporal y espacial específico.

No quiere esto decir que todo valga, o que el empleo de la violencia y las consideraciones éticas dependan de leyes ciegas o arbitrarias. Hablando en términos normativos, la decisión de recurrir a métodos violentos es un asunto de juicio, en el sentido filosófico del término. El juicio o capacidad de elegir cuál va a ser el desarrollo de una acción en contextos públicos de gran complejidad es un arte netamente democrático. Un arte que no se basa ni en las leyes de la inducción y la deducción, ni en el pensamiento conjetural de la abducción. El juicio evita las quimeras e ilumina la razón práctica, y, por otro lado, explica a los protagonistas los «motivos» para hacer o dejar de hacer algo, dejando a un lado el lenguaje imperativo: «No matarás» u «Ojo por ojo y diente por diente». El juicio elude los imperativos categóricos que aleccionan siempre a aquellos que actúan de tal modo que los criterios que rigen sus actos se convierten en leyes generales. El juicio se sitúa entre lo general y lo particular; es «reflexivo», no «determinante» (por emplear la discutible distinción que establece Kant para describir decisiones que hacen derivar leyes generales de lo concreto o lo concreto de lo general, respectivamente [47]). Por el contrario, el juicio descansa en el reconocimiento de que la elección práctica de có-

[47] La distinción entre *die reflektierende Urteilskraft* y *die bestimmende Urteilskraft* en la introducción de Immanuel Kant a *Kritik der Urteilskraft,* en *Werkausgabe,* Wilhelm Weischedel (ed.), Francfort, 1974, volumen 10, sección 5.

mo actuar en un contexto cualquiera debe guiarse por la aceptación de la *singularidad* de esa situación concreta, lo que significa distinguir lo que hay en ella de único y diferente a lo sabido; por tanto, crea la necesidad de compararla y contrastarla con otras situaciones anteriores o contemporáneas que presenten mayores o menores semejanzas con la que nos ocupa en cada momento.

El hecho de que necesitemos averiguar qué es lo que se puede o no se puede hacer, es decir, que la propia decisión requiera un juicio, y de que ese juicio se sitúe en un campo de fuerza entre lo particular y lo general son aspectos esenciales que lo rescatan de la mera arbitrariedad. La máxima más eficaz en materia de violencia podría ser la siguiente: la decisión de recurrir o no a la violencia en lo relacionado con el poder o la política, tanto en el seno de una familia como en el campo de batalla, resulta siempre arriesgada, porque tiene consecuencias imprevistas, entre las que cabe esperar algunas que contradigan el objetivo para el que la violencia se había considerado un medio eficaz o efectivo. Los juicios sobre la utilidad y la ética de la violencia son, pues, necesarios. Y es así porque en materia de violencia los defensores de la sociedad civil deben saber que normalmente —no siempre— aquélla contradice y destruye la civilidad. No obstante, y antes de aceptar este precepto, los ciudadanos deben saber también que el mayor peligro que los acecha no es que quebranten sus derechos o los asesinen, sino que ellos mismos se abstengan de establecer un juicio sobre la violencia, rindiéndose, por ceguera o sumisión, a la violencia dominante y a las relaciones con un poder armado o susceptible de armarse. En materia de violencia, como comprendieron Mahatma Gandhi y Georg Elser, los que se dejan arrastrar por la marea corren el peligro de estrellarse contra las rocas de la isla del diablo.

Es evidente que este delicado proceso que acabamos de analizar, es decir, el juicio contextualizado de la violencia, no interesa sólo a los estudiosos de la política, sino también a cualquier ciudadano capaz de emitir juicios en las sociedades actuales, como ha demostrado Janie Ward en un estudio de las ideas de un grupo de adolescentes estadounidenses de variado origen étnico a este propósito [48]. La mayoría

[48] Janie Victoria Ward, «Urban Adolescents' Conceptions of Violence», en Carol Gilligan *et. al.* (eds.), *Mapping the Moral Domain*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 175-200.

de los entrevistados ha visto o experimentado en su propia piel actos violentos en casa o en la vecindad y, como era de esperar, muchos son capaces de manifestar razonamientos morales de una cierta complejidad. Una minoría, la que corresponde a los jóvenes que tienen conciencia de la necesidad de negociar para resolver los conflictos humanos, piensa que la violencia tiene efectos perversos, y que «es innecesaria, porque se puede evitar con el diálogo». Cuando se les pregunta sobre la legitimidad de los métodos violentos cuando se carece de otros medios para protegerse o proteger a terceros de un peligro, estos mismos entrevistados responden que entienden esa actitud, pero eso no les impide considerarla moralmente reprobable. La mayoría, sin embargo, cree que plantearse la posibilidad de emplear la violencia es inevitable y que, en determinadas circunstancias, tiene justificación. Ward distingue tres tipos diferentes, aunque relacionados, de juicio moral. Los que pensaban en la «justicia» como un sistema de derechos y deberes admitían la violencia siempre que se empleara para evitar un castigo o un trato injusto, o para vengarse de ello. En cambio, los que combinaban el criterio de «negociación» con el de «justicia» consideraban que cuando las circunstancias sitúan a una persona en el límite de lo soportable y le impiden otras soluciones, por ejemplo, en el caso de una mujer que intentara acabar con los malos tratos de su pareja, la víctima tiene derecho a hacerlo, y veían en ello un acto de coraje. Un tercer grupo, que separaba la «negociación» de la «justicia», opinaba que la violencia —con ciertas limitaciones bastante claras— es un medio «bueno», «tolerable» y «aceptable» para protegerse y proteger a terceros de un daño irreparable.

La espada y el Corán

El pensamiento político puede reforzar esta capacidad para el juicio cotidiano sobre la dimensión ética de la violencia, aclarando e iluminando no sólo los posibles beneficios que esta última podría aportar en determinados contextos, sino también los peligros constantes e inevitables de algunas de sus manifestaciones en circunstancias concretas. Naturalmente, nunca hay que perder de vista las diferencias que existen entre los distintos contextos y manifestaciones violentas,

porque sólo desde la confusión más absoluta podrían equipararse, por ejemplo, el estallido de un campo de minas con un espectáculo de lucha libre, o el frente de batalla con una pelea familiar. No obstante, la evaluación de la violencia, en cualquier contexto, es tan difícil como imprescindible. Al final de un largo siglo de crueldades, un pensamiento político inteligente debería sospechar de cualquier idealización de la violencia —independientemente de su forma y su contexto—, sin por ello olvidar los múltiples enigmas que plantea el pacifismo. A este propósito, conviene insistir en los numerosos dilemas que se le plantean a todo aquel que recurre a la táctica de agredir a terceros, especialmente en el caso de los conflictos de grupo.

Veamos un ejemplo contemporáneo que puede aclarar este punto. En los países donde el islam representa una fuerza potencialmente dominante, los políticos islámicos se enfrentan a un problema estratégico relacionado con la violencia, que ya en otro lugar he denominado *el dilema de la transición a la democracia.* Precisamente porque en los últimos años hemos asistido a una demonización del islam (no sólo en Europa), la expresión «fundamentalismo islámico» se ha empleado desde la revolución iraní para referirse tanto a la lucha violenta de los grupos o partidos islámicos, en especial los chiítas, enemigos radicales de la política intervencionista de Occidente en sus países, como a todo lo musulmán, y son muy pocos los que conocen la existencia de muchos islamistas contrarios a la ideología fundamentalista, que desean reafirmar las tendencia pacíficas del islam, para, de ese modo, hacerlo compatible con ciertos procedimientos de las democracias modernas, tales como las elecciones periódicas, el sistema parlamentario y la ampliación de las libertades civiles. Algunos musulmanes —entre los que sobresalen por su coraje, el escritor egipcio Ahmad Shawqui al-Fanjari y el disidente tunecino Rachid Al-Ghannouchi— deducen todos los derechos y deberes democráticos que cabe imaginar de la lectura del Corán, de las Tradiciones del Profeta y de la actuación de los primeros califas. Fanjari, siguiendo el ejemplo de Tahtawi, famoso pionero de la occidentalización cultural de Egipto, afirma que cada época adopta unos términos distintos para los conceptos de democracia y libertad. Lo que Occidente llama libertad equivaldría exactamente a lo que el islam llama justicia *('adl)*, verdad *(haqq)*, consulta *(shura)* e igualdad *(musawat).* Fanjari afirma lo si-

guiente: «En el islam, la libertad equivale a la amabilidad o a la piedad *(rahmah)*, y la democracia a la amabilidad mutua *(tarahum)*»[49], y recuerda a sus lectores que, en el Corán, el Profeta recibe instrucciones de enseñar el perdón y la indulgencia en el mismo versículo en el que se le ordena consultar a los creyentes en las materias relativas a la comunidad. El Profeta afirma que Dios «nos ha dejado la consulta como un signo de piedad hacia Su pueblo». De esta interpretación, podríamos deducir que, contrariamente a lo que sostienen los antiorientalistas, el islam es compatible con la democracia, porque no deja lugar al gobierno arbitrario de un hombre o de un grupo de hombres. Las decisiones de un Estado islámico nunca deberían depender del capricho o el antojo de un individuo, sino de la *Shari'ah* o cuerpo de leyes extraído del Corán y las Tradiciones. Ghannouchi añade que el islam aprobaría otro examen democrático, capaz de satisfacer las exigencias de un gobierno que pretenda adecuar sus decisiones a los deseos de los gobernados. Al enumerar las virtudes del buen creyente, el Corán y las Tradiciones, menciona la *shura* (consulta) y la *ijima'* (consenso) al mismo nivel que la aceptación del orden divino, la plegaria y el pago de los impuestos. De este principio de poder legítimo se desprende, según Ghannouchi, que incluso en aquellos contextos en los que la *Shari'ah* resulta difícil o imposible de aplicar, los musulmanes deberían trabajar por la *shura*, lo que supone unirse a las fuerzas «seculares» para oponerse, allí donde se encuentren, a los dictadores corruptos y violentos.

Esta argumentación sobre la capacidad democrática del islam ha despertado un gran interés. Lo que he llamado en otro lugar[50] el islam cosmopolita representa, tanto en el mundo musulmán como en el occidental, una fuerza potencial de civilidad, tolerancia mutua y distribución del poder, y desmiente el dogma del «fundamentalismo» esencial de toda enseñanza islámica y el insultante corolario medieval —que se remonta al tiempo de las Cruzadas—que ve en el musul-

[49] Ahmad Shawqui al-Fanjari, *Al-hurriyat' as-siyasiyyah fi'l Islam,* Kuwait, 1973, pp. 31-34, citado en Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought,* Austin, Texas, 1988, p. 131. Véase la teoría de Rachid Al-Ghannouchi sobre la democracia islámica en *Public Liberties in the Islamic Political System*, en preparación.

[50] John Keane, «Power-Sharing Islam?», en Azzam Tamimi (ed.), *Power-Sharing Islam?,* Londres, 1993, pp. 15-31.

mán un mercader con la espada en la mano. Con todo, el islam sólo podrá instaurar un poder no violento si es capaz de superar una dificultad estratégica que podríamos denominar *el dilema de la transición democrática.*

Casi un tercio de los creyentes islámicos viven en países en los que nunca alcanzarán la mayoría numérica de la población. En Francia e India, por ejemplo, los islamistas disponen de ciertas opciones políticas, a veces, superpuestas. Pueden dar la espalda al mundo que los rodea (vivir de un modo apolítico, en comunidades piadosas, conforme a la idea de Sayyid Qutb sobre el abismo que separa al islam del resto del mundo, porque, cuando se tiende un puente no es para encontrarse a medio camino, sino para permitir que los pueblos «sin dios» de la *jahiliyya* lo crucen y se unan a los «auténticos creyentes» islámicos). Pueden vivir su fe demostrando poco interés hacia la sociedad de «infieles» que los rodea, buscando vincularse a los creyentes del islam que se esparcen por todo el mundo (la estrategia de la Jama'at al Tabligh, la mayor organización islámica de carácter transnacional). Por último, podrían vivir su fe, en el plano local o nacional, defendiendo la causa de la tolerancia y de las libertades políticas y civiles para todos. Si rechazan estas opciones no violentas, debilitarán su crédito político y sociorreligioso, especialmente a los ojos de la mayoría no musulmana, tan amenazada como amenazante, que se preocupa por el «fundamentalismo islámico».

En los citados países el dilema de la transición a la democracia apenas se siente, pero en otros países y regiones, donde el islam puede ser la fuerza social dominante, tales como Túnez o Argelia, los políticos lo viven intensamente. Un movimiento que pretenda convertir en islámico un Estado que no lo es (lo que podríamos definir vagamente como una comunidad política basada en la ley revelada del islam) tendrá que elegir, o tender un puente inestable, entre dos opciones incompatibles: los principios éticos del islam y los medios y formas potencialmente violentos del Estado moderno. Los partidos islámicos que participan en la democracia parlamentaria parten de la idea de que sus enemigos son también seres humanos civiles, y esto, a su vez, limita el alcance de sus tácticas políticas. Intervienen en debates públicos y conferencias de prensa y se presentan a elecciones, no practican el terrorismo o la violencia callejera, ni sueñan con levantamien-

tos revolucionarios. Si resultaran elegidos, se supone que se abstendrían de gobernar dictatorialmente, y cuando perdieran el poder, según Rachid Ghannouchi, abandonarían su puesto en paz y comenzarían a preparar las futuras batallas electorales.

Es patente que un movimiento islámico que se atuviera a sus propios principios y a estos procedimientos democráticos jamás llegaría a gobernar. A los seguidores del islam les gusta citar el Corán: «¡Oh tú, el que cree!, mantente firme en Alá, y vigila para que el odio de otros no te desvíe de la justicia. Sé justo, es decir, sé piadoso, y teme a Alá, porque Alá conoce todos tus actos» (5; 8). Bien está, pero, especialmente en aquellos contextos en que sus oponentes no se rijan por las normas democráticas de distribución del poder, los islamistas serán censurados, atacados, arrestados, ejecutados o forzados al exilio. En tales circunstancias, que son hoy norma para la mayoría de los seguidores del islam, ¿significa esto que la idea de un Estado islámico democrático es una contradicción en los términos y una imposibilidad práctica? ¿Puede existir el Estado islámico sólo a condición de que los islamistas abandonen temporalmente los métodos democráticos, para tomar el poder violentamente, con la piadosa esperanza de que el gobierno islámico regrese al parlamentarismo una vez que el islam domine la situación? No hace falta decir que la segunda alternativa abre caminos muy trágicos, porque un movimiento que aspira a la democracia y utiliza métodos despóticos para lograrlo no será democrático por mucho tiempo. En este caso, los medios destruirán los fines. Sin embargo, —y esto es lo más penoso— la primera alternativa, es decir, mantener los procedimientos parlamentarios contra viento y marea, condenará al islam a una debilidad política permanente, a un *darul-harb* o tierra de guerra y hostigamiento contra el islam.

Uno de los ejemplos más inquietantes de la realidad del dilema de la transición a la democracia en el mundo contemporáneo es el caso argelino. El Alto Comité Estatal, dominado por los militares, impone un trato brutal a los islamistas y somete al terror al resto de la sociedad, aunque en las primeras elecciones con varios partidos (más tarde, prohibidos), que se celebraron en diciembre de 1991, el Frente Islámico de Salvación (FIS) obtuvo la mayoría absoluta de los votos. A ello hay que añadir las violentas represalias de algunas de las facciones islámicas, especialmente la GIA, para quien la democracia es una es-

pecie de *jahiliyya*, cuyo terrorismo hay que combatir con uñas y dientes, es decir, con bombas, emboscadas guerrilleras y degollamientos. El salvajismo que impera en Argelia constituye una advertencia de las desastrosas consecuencias que acarrean los intentos de resolver el dilema de la transición con la fuerza de las armas, pero no es necesariamente un motivo para la desesperación. Aunque un dilema es insoluble por definición, existen en la práctica modos de atenuarlo; por eso cabe la posibilidad de que los actuales políticos y analistas de países como Egipto y Túnez apliquen la imaginación a encontrar formas de garantizar un Estado islámico democrático en aquellos contextos en que sus enemigos viscerales se niegan a seguir las reglas del juego. Aunque no caben aquí recomendaciones detalladas al respecto, hay al menos tres puntos en el problema de evaluación de la violencia que deberían quedar absolutamente claros.

En primer lugar, un partido o un gobierno islámico que toma el poder y gobierna mediante la fuerza, la intriga y el terror es una contradicción en los términos, porque sería antiislámico y (retomando la argumentación de Ahmad Shawqui al-Fanjari y Rachid Al-Ghannouchi), por tanto, antidemocrático. A muchos musulmanes les gusta recordar un principio coránico, según el cual las necesidades eliminan las prohibiciones. Es como si desearan confirmar la conocida tesis de René Girard sobre la capacidad de los rituales religiosos para descargar la violencia en otros y mantenerla *fuera* de la comunidad religiosa. «Pero el que se enfrenta a la necesidad —dicen— sin empecinarse en la desobediencia o traspasar los límites debidos está libre de culpa». No obstante, los musulmanes saben también que el Corán no aprueba la violencia permanente para lograr un determinado fin; un pasaje como «Alá no desea nada malo para ti, sino purificarte y completar Su obra en ti» (5; 6) no podría entenderse como una incitación a la violencia sin límites. El Corán y la espada no son la misma cosa. La *yihad*, o lucha contra la impiedad, dentro o fuera del creyente, siempre se puede practicar evitando la discordia *(fitnah)* y garantizando la misericordia *(rahmah)* y el imperativo de la justicia *('adl)*.

En segundo lugar, no deberíamos olvidar nunca que, en la lucha por ampliar la democracia, los métodos condicionan en gran medida las tácticas de sus adversarios, que no siempre se producen de antemano. Las transiciones eficaces son procesos muy complejos, en los

que cabe incluso la posibilidad de convencer a los enemigos de la democracia para que disminuyan sus actos de sabotaje y renuncien a una parte del poder, como se ha visto en algunas de las recientes «revoluciones de terciopelo» del centro y el este de Europa. El terror alimenta el miedo, y la *yihad* armada alimenta, a su vez, la violencia militar; sin embargo, los métodos pacíficos de la democracia resultan contagiosos, aunque sólo sea porque incluso sus enemigos comprenden que en ese sistema todos, incluidos ellos mismos, al llegar la noche, pueden irse a la cama con toda tranquilidad.

En tercer lugar, el dilema político que encaran hoy los islamistas interesados en la vía parlamentaria se reduciría si ellos mismos renunciaran a convertir en un fetiche el poder soberano del Estado. Asistimos en la actualidad, por muchas y variadas razones, a una crisis de la soberanía del Estado-nación en ciertas zonas del mundo, especialmente en el Magreb y Oriente Medio. En esas zonas se producen situaciones que recuerdan ciertas *formas* medievales, en las que el monarca se veía obligado a compartir poder y autoridad con otras fuerzas, unas veces inferiores y otras superiores a él mismo. Esta tendencia tiene consecuencias muy importantes para la lucha por el Estado islámico, ya que imposibilita la estrategia revolucionaria para hacerse con el poder, precisamente porque los «centros del Estado» tienden a dispersarse y están sometidos a presiones internacionales, y esto los hace inmunes a la «toma» por un solo partido o gobierno, o (como en el islam contemporáneo) los obliga a estar pendientes del tira y afloja de las fuerzas sociales. Por otra parte, y en la medida en que el «Estado» no está en ningún lugar, la lucha de los islamistas por copar el poder ya no es imprescindible. El carácter poco coordinado y disperso del poder estatal en Egipto, Marruecos o Malasia, lo hace más vulnerable a las iniciativas de las organizaciones sociales capaces de movilizar la tradición islámica y cultivar sus redes más arraigadas, especialmente en las mezquitas, escuelas y hospitales locales, para practicar el arte no violento de dividir y gobernar desde abajo. En otras palabras, el islam, la religión con mayor conciencia social del mundo, tiene posibilidades de superar el dilema de la transición a la democracia si concentra una gran parte de sus energías en los intersticios de la sociedad civil. Es allí, en esas zonas que están fuera y por debajo del Estado, donde el islam puede fortalecer en sus partidarios

la conciencia de que las grandes organizaciones (empresas internacionales y burocracias estatales, incluidas las de carácter violento) se apoyan, en última instancia, en las redes moleculares del poder de la sociedad civil, y de que el refuerzo y la transformación de esas relaciones de micropoder afectan necesariamente a la actuación de las grandes organizaciones.

CAPÍTULO 4

LA SOCIEDAD INCIVIL

La estrategia consistente en complementar la vía parlamentaria al islam creando desde abajo un movimiento islámico enraizado en la sociedad civil no representa sólo un intento de solucionar el dilema de la transición democrática, sino también una esperanza de dignificar a un pueblo material y espiritualmente empobrecido tanto por la actuación de los estados violentos como por la modernización que han querido imponerle unas veces Occidente y otras el modelo soviético; hablo de los pobres de la Ciudad de los Muertos de El Cairo, de los habitantes del *gecekondu* de Estambul y de los jóvenes de los barrios argelinos como Bab el-Oued, donde los principales problemas son hoy la dificultad de obtener un visado para emigrar o el recuerdo de los amigos muertos en la calle por las balas del ejército. No obstante, conviene puntualizar enseguida que la sociedad civil nunca puede convertirse en un paraíso de paz. Los que trabajan por fomentar y desarrollar la sociedad civil no sólo deben saber que la violencia suele ser su antítesis, sino también que todas las sociedades civiles conocidas tienden a reproducirla. Esa contradicción interna de su funciona-

miento, es decir, la tendencia a convertirse en un pacífico paraíso de incivilidad, ha quedado oscurecida desde el siglo XVIII por la teoría del continuo desarrollo hacia la civilización y, más recientemente, por el extraño manto de silencio que ha extendido sobre el problema de la violencia la nueva teoría del Estado y la sociedad civil. Pero ¿cuál es exactamente la fuente de esa contradicción inquietante?

Los análisis más frecuentes recurren a consideraciones de tipo ontológico. «Incluso en los estados mejor gobernados, donde existen leyes que castigan a los transgresores —escribió Hobbes— los ciudadanos corrientes no emprenden un viaje sin su espada al cinto para defenderse; ni duermen tranquilos sin cerrar la puerta por miedo a sus iguales, o sus cofres y sus baúles, por lo que puedan hacer sus criados.» La incivilidad está siempre presente, como una energía primaria: «La condición humana [...] es la lucha de todos contra todos; de tal modo que cada cual se gobierna por su propia razón, y no existe nada a lo que pueda acogerse o que pueda ayudarle a defender su vida de sus enemigos. En tales condiciones, todos los hombres tienen derecho a todo, aunque sea contra la integridad física de terceros» [51]. Si tres siglos y medio más tarde, la opinión de Hobbes sobre la naturaleza humana no ha perdido su buena reputación, se debe, en parte, a que aún no nos hemos desprendido de la antigua fascinación burguesa por los temas neohobbesianos —Peter Gay ha demostrado en un interesante estudio la fuerza de esa fascinación durante el siglo pasado [52]— y, en parte, porque la creencia en una naturaleza humana violenta ejerce una atracción de carácter intuitivo, especialmente cuando parece que los «hechos» la confirman. ¿Qué otra cosa que no fuera la vileza humana podría explicar que un grupo de soldados arranque las orejas y los genitales de sus víctimas, y, luego, las obligue, a punta de pistola, a comérselos antes de ser ejecutadas? ¿Podemos dudar de que la actitud de unos soldados que fuerzan a una madre a matar de un tiro en la cabeza a sus aterrorizados hijos ante la multitud asistente, para luego disparar contra ella y contra la muchedumbre misma,

[51] Thomas Hobbes, «Preface to the Reader», *Philosophical Rudiments concerning Goverment and Society*, Londres, 1651; y *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*, Londres, 1651, 1ª parte, cap. 14.

[52] Peter Gay, *The Cultivation of Hatred. The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, Londres, 1994.

demuestra una necesidad intrínseca de violencia? ¿Qué podría justificar si no el sádico placer del verdugo que introduce una rata en el cuerpo de su víctima, para someterla a una muerte lenta comenzando por la humillación más cruel?

No hay duda de que para comprender actos de tamaña violencia hay que empezar por entender la estructura del carácter del sujeto que los perpetra, porque si es cierto que suele actuar en connivencia con un grupo, en ese momento se encuentra a solas con su víctima y con sus propios impulsos y sus propios pensamientos. No sólo matan los ejércitos y las bandas de gángsters, ni siquiera cuando quien administra la violencia es una maquinaria bélica que separa física o visualmente al verdugo de su víctima. Con todo, cuando tratamos de comprender por qué somos violentos hay que distinguir entre dos tipos de explicación referidos tanto al individuo como a la «naturaleza humana», que, de san Agustín a Freud, han pretendido rastrear las causas del comportamiento violento. Encontramos, en primer lugar, aquellas ontologías ahistóricas que consideran al hombre un ser intrínsecamente perverso (según Maquiavelo, los hombres son en todas las épocas «ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia» [53]), por tanto, resulta muy difícil explicar desde un punto de vista institucional por qué y cómo logran los individuos y las sociedades disfrutar de momentos de paz, a veces muy extensos. En segundo lugar, no faltan estudios de la naturaleza humana donde se afirma que, aun siendo su condición perversa e incluso sanguinaria aquí y ahora, podría haber un futuro que, en condiciones institucionales distintas, ofreciera una forma más pacífica de vida, como, por ejemplo, en la propuesta de William James, que auguraba una mejora del mundo siempre que se instruyera a la juventud en la minería, la navegación, la construcción de rascacielos y el lavado de los platos y de la ropa [54].

En todo caso, los intentos de comprender la violencia refiriéndola únicamente a la naturaleza humana no tienen más remedio que admitir la necesidad de contar también con los factores institucionales.

[53] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 101.
[54] William James, «The Moral Equivalent of War», en *Memories and Studies*, Nueva York, 1912, pp. 262-72, 290.

Hablando en términos generales, han existido dos tradiciones de este tipo. Una de ellas, en el nivel medio de las *teorías del régimen,* insiste en que la violencia, total o limitada, surge, ante todo, de los principios organizativos históricamente concretos de un Estado o un sistema económico; en otras palabras, que la violencia nace de la monarquía (Paine), del despotismo (Montesquieu), del capitalismo (Marx), de los estados estructurados según valores precapitalistas (Schumpeter) o de las dictaduras totalitarias (Arendt), y que, por eso mismo, bastaría con sustituir esos sistemas por repúblicas o monarquías constitucionales, o por una sociedad sin clases en la que se distribuyeran de otro modo los medios de producción o por una ciudadanía activa y renovada, para erradicarla o, al menos, atenuarla. Otros estudios, en el macronivel de las *teorías geopolíticas,* afirman que las raíces últimas de la violencia pueden rastrearse en la existencia permanente de un sistema internacional y descentralizado de estados soberanos, cuya dinámica anárquica refleja la falta de auténticos mecanismos reguladores a escala mundial, porque cuando predomina una pluralidad de estados, cada uno con su ejército, aquéllos acaban por arrastrar periódicamente tanto al ciudadano civil como a otros estados hasta el abismo del conflicto bélico.

Al analizar las concepciones de tipo geopolítico hemos visto la tesis de Elias; ahora, me gustaría defender aquí una nueva versión de las teorías sobre el régimen. Aunque la naturaleza humana tendiera esencial o circunstancialmente a la violencia, tendríamos que saber cuáles son los tipos de formación social que facilitan o refuerzan las expresiones violentas, lo que nos devuelve al problema original de por qué se genera la violencia en el seno de las sociedades civiles. Según una de las formulaciones (procedente del siglo XVIII), la sociedad civil no forma parte de una evolución continua hacia el progreso; por el contrario, como dijo Mirabeau, representa sólo un frágil momento de apogeo en el trágico «ciclo *natural* de la barbarie a la decadencia, que pasa por la civilización y la riqueza» [55]. Pero esta «ley de hierro» de los ciclos de la violencia, expuesta en primer lugar por Mirabeau, no parece verosímil; se inspira en un pensamiento premoderno y no halla

[55] Honoré-Gabriel Riqueti, conde de Mirabeau, *L'Ami des hommes ou Traité de la population,* París, 1756, p. 176.

confirmación teórica o empírica. La idea metafísica de la decadencia y el renacimiento produce ideas políticas paralizantes, porque implica que poco o nada se puede hacer para evitar las corrientes violentas que periódicamente derrumban los muros protectores de la civilización que mantenían la paz entre los ciudadanos. Más verosímiles parecen aquellas teorías que intentan explicar los estallidos violentos vinculándolos a las estructuras institucionales concretas de la sociedad civil. Aquí deberíamos establecer otra distinción fundamental entre las explicaciones centradas en el capitalismo y aquellas otras, más globales, que se centran en la sociedad civil.

El ejemplo más influyente de la primera es la tesis de Marx sobre el conflicto latente entre el capital y la mano de obra. La actual época burguesa, pensaba Marx, constituye un ejemplo único de separación entre las formas políticas y sociales de estratificación, porque, por primera vez, ha dividido a la especie humana en clases sociales y, separando la condición legal de cada individuo del papel socioeconómico que ocupa en la sociedad civil *(bürgerliche Gesellschaft)*, lo ha escindido en el ciudadano egoísta y el ciudadano cívico. Por el contrario, la índole de la sociedad feudal era directamente política. Los elementos principales de la vida civil (la propiedad, la familia y el trabajo) asumían la forma del señorío, la hacienda y el gremio. Para los miembros de la sociedad medieval no existía la esfera privada, porque su destino estaba inexorablemente unido al entramado de organizaciones públicas que formaba su mundo. El lema por excelencia de la burguesía moderna es «sacudirse el yugo de la política». De ese modo, la sociedad civil, el reino de las necesidades y los intereses particulares, del trabajo asalariado y del derecho privado, se emancipa del control político y se convierte en base y fundamento del Estado moderno.

Marx presenta —correctamente, a mi parecer— la sociedad civil como fenómeno histórico contingente; en absoluto como un estado de cosas natural. Las sociedades civiles modernas, garantizadas por el Estado, no responden a ninguna ley eterna de la Naturaleza, ni surgen de la propensión de sus miembros a la sociabilidad; son, eso sí, entidades históricamente determinadas, que se caracterizan por determinados modos y relaciones de producción y por divisiones y luchas de clases, y se protegen durante épocas concretas por los mecanismos legales correspondientes. Pero los tiempos modernos no han produci-

do sólo sociedades civiles burguesas, porque sus esperanzas de vida se limitan al tiempo que tarden en dar a luz al proletariado; la clase que sólo tiene cadenas; la clase que está en la sociedad civil, pero no es la sociedad civil; la clase universal en potencia, que marca la disolución de todas las clases, aunque para ello haya que recurrir a los métodos violentos. Marx no fue el único que lo pensó, pero sí el que subrayó con mayor convencimiento el antagonismo violento inherente a la relación entre el capital y el trabajo asalariado en las sociedades civiles modernas. Sin embargo, su tesis no carece de problemas [56], entre ellos, y no precisamente los menores, su infundada esperanza en que las rebeliones y los actos violentos del proletariado y del lumpenproletariado dieran paso a la militancia organizada de la clase obrera, y su incapacidad para comprender el carácter al mismo tiempo violento y amortiguador de la violencia de las instituciones *distintas al mercado* que hay en una sociedad civil.

Naturalmente, en las sociedades civiles bien asentadas no hay, comparativamente hablando, tanto espacio para manifestar fuertes sentimientos de antipatía, por no hablar del odio salvaje o de la necesidad de partirle a alguien la cabeza, porque las tensiones tienden a ser absorbidas o sublimadas por estructuras de carácter social, y predomina la civilidad. Esta es, por ejemplo, la opinión de Elias: «La mayor parte de las sociedades humanas, hasta donde podemos saber, desarrollan defensas contra las tensiones que ellas mismas producen. En el caso de las sociedades con un nivel de civilización relativamente avanzado, es decir, relativamente estables, con una fuerte demanda de sublimaciones y controles atemperantes, puede observarse una considerable variedad de actividades para el tiempo libre que desempeñan esa función, entre las que sobresale el deporte» [57]. Si eso es así, queda en pie la cuestión fundamental. ¿Por qué precisamente esas instituciones encargadas de absorber el conflicto en las sociedades civiles tienden a desarrollar en su seno modelos de violencia opuestos a la libertad, la solidaridad y el civismo que, de otro modo, las hacen tan atractivas?

[56] John Keane, *Democracy and Civil Society. On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power,* Londres y Nueva York, 1988, pp. 57-64, 215-28.

[57] Norbert Elias, «Introduction», en Norbert Elias y Eric Dunning, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process,* Oxford y Cambridge, Mass., 1993, p. 41.

Es probable que pudiéramos encontrar la raíz de esa violencia en el carácter abierto típico de toda sociedad civil, es decir, en su capacidad para crear múltiples formas de vida cuyo carácter contingente es notorio. El hecho de que permita la organización de grupos que persiguen, por ejemplo, la riqueza o el poder, explica tanto el éxito de las economías capitalistas en el ámbito de los Estados-nación como su tendencia a expandirse por todo el mundo y, por consiguiente, a exportar la violencia a tribus, regiones, naciones y civilizaciones, de esas que llamamos salvajes o primitivas. Las sociedades civiles modernas han brindado magníficas oportunidades a ciertos grupos de poder para llevar a la práctica sus sueños expansionistas, y, por ese motivo, la historia de la colonización y de la explotación de los «incivilizados» en la época moderna está jalonada de actos violentos, hasta el punto de que se ha podido decir, no sin un toque de amarga ironía, que el ideal de implantar la sociedad civil en todo el mundo es un hijo bastardo de la violencia de cultura de la metrópoli.

La libertad legal o informal para crear complejas formas de asociación que disfrutan los ciudadanos de cualquier sociedad civil fomenta la violencia, y ello por varias razones, entre las que sobresale el hecho de que una sociedad civil típica e ideal debe ser un conjunto de redes dinámicas y complejas de instituciones sociales, en las que la opacidad del conjunto social —la incapacidad del ciudadano, no ya para comprender, sino sólo para concebir la totalidad de la vida social— combinada con una inseguridad crónica en ciertos aspectos fundamentales de la vida (relacionados con el empleo, la inversión, la incertidumbre en quién gobernará mañana, la contingencia de la identidad del individuo o de su familia) produce ciudadanos proclives a las tensiones, la ansiedad y la venganza. Todas las sociedades civiles modernas se hallan más o menos atrapadas en lo que Heinrich von Kleist llamó la «frágil constitución del mundo» *(die gebrechliche Einrichtung der Welt)*; una fragilidad que aumenta las probabilidades de que algunos de sus miembros logren eludir las sanciones y las restricciones morales que impone la costumbre para evitar la violencia. Especialmente cuando se combina con ciertas formas de discriminación, por ejemplo, con los prejuicios raciales o el desempleo, el malestar moral y la frustración fomentan en los desposeídos reacciones violentas que, muchas veces, dirigen contra ellos mismos. Así se explica que

la tasa de homicidios entre los negros americanos sea siete veces mayor que entre los blancos o que casi dos tercios de las personas detenidas por asesinato o robo con violencia y la mitad de la población de las cárceles estadounidenses sean negros, aunque esta raza sólo represente el 12 por ciento del conjunto de la población. El resultado es la aparición de auténticos archipiélagos de incivilidad dentro de una sociedad civil que presenta aspectos medievales. Como en la Edad Media, hay muchos hombres que llevan armas, que no se arriesgan nunca a pasear fuera del centro de la ciudad y temen que los bosques estén llenos de enemigos sangrientos, de modo que los habitantes de la clase media blanca de ciudades como Nueva York —donde se cometen al menos dos mil asesinatos anuales, prácticamente la cifra *total* de los que se han cometido en Irlanda del Norte desde finales de los años sesenta— nunca salen del metro en Harlem por equivocación, nunca van al sur del Bronx, nunca toman el metro solos después de medianoche (o antes, si son mujeres) y nunca ponen el pie en Central Park cuando ya ha oscurecido.

No cabe duda de que la facilidad y el bajo precio de los instrumentos violentos en las actuales sociedades civiles fomentan esta tendencia, aunque desconocemos en qué medida; lo cierto es que las demandas histéricas de un mayor control de las armas deberían acompañarse de una reflexión sobre las raíces y las formas de la violencia, y sobre el recurso a ir armado como síntoma de una tendencia profunda de las sociedades civiles a desorientar a sus miembros y excitar sus ánimos. Una de las manifestaciones menos evidentes de cómo contribuye el carácter abierto de las sociedades civiles a su índole aparentemente violenta es la circulación en sus sofisticados medios de comunicación, públicos o privados, de numerosas imágenes violentas que, de un modo más o menos libre, llegan a una enorme cantidad de gente. Es decir, la libertad de comunicación en una sociedad civil hace posible que la violencia contra terceros se convierta en pasatiempo y llegue a transformarse para muchos ciudadanos en un hecho fascinante y placentero. La violencia anómica que se produce con regularidad en las sociedades civiles pocas veces se vive como una pérdida o una caída en el abismo; por el contrario, se experimenta como un hecho satisfactorio, que estimula la fantasía no sólo de las víctimas —en el placer masoquista—, sino también de los violentos y de los testigos de

sus actos. Los individuos violentos, a solas con sus víctimas, perpetran sus actos como si fueran pasatiempos, como el inadaptado de Arthur Miller, que «arrastra su aburrimiento, se dedica a él, se pega a él, hasta que un día consigue "vivir" durante dos o tres minutos; sale de correría a la calle y, mientras arroja una botella llena de gasolina a la cabeza de otro chico, siente la emoción de arriesgar la piel. Eso sí que es la vida [...], porque no hay nada más parecido a la muerte que estar todo el día mano sobre mano, sin que pase nada» [58]. Los testimonios del placer que proporciona la violencia en grupo —aquellos soldados serbios que, borrachos de *sljivovica,* cantaban por el camino su récord diario de muertos— son numerosos. Y lo mismo puede decirse del placer que experimentan los testigos del espectáculo.

Contra lo que piensan las personas que hacen campañas en los medios, la presentación y la oferta comercial de la violencia como pasatiempo es un fenómeno antiguo, que se remonta a mediados del siglo XVIII. Los asesinos sexuales de la televisión de pago, los video-juegos del tipo *Mortal Kombat*, las películas sangrientas hasta la náusea y los músicos que se divierten ruidosamente con la muerte, con sus imperdibles en las narices ensangrentadas y sus canciones a la destrucción, las razzias nocturnas y los asesinos psicópatas, son antiguos temas de la cultura popular moderna. La tradición de la violencia entendida como entretenimiento pertenece tanto al cine —*Psicosis* o *La noche de los muertos vivientes*— como a las revistas de fantasmas, los melodramas de terror, el sensacionalismo periodístico, la novela gótica o los poetas lúgubres de la Ilustración. Aunque estas representaciones públicas de la violencia se han investigado poco, es patente que la época moderna ha conocido escándalos anteriores al de O. J. Simpson o el destripador de Yorkshire. El cadalso, por ejemplo, fue uno de los grandes símbolos emocionales de la Inglaterra de principios del siglo XIX. La imagen totémica del «ahorcado» invadió la cultura popular, y apareció en las cartas del tarot, en los libros de sueños y en los espectáculos de marionetas; la piel morena del ejecutado se utilizó para encuadernar los libros donde se narraba la historia de sus crímenes; y el vaciado del rostro de los criminales muertos en la horca atrajo a las multitudes al museo de Madame Tussaud. Una transformación paralela de

[58] Arthur Miller, *The Misfits,* Londres, 1961, p. 51.

la violencia en espectáculo, esta vez del cuerpo profanado de la mujer, se dio en la Alemania de Weimar, donde la sociedad civil, aterrorizada por las amenazas internas y externas, sintió una profunda fascinación por las hazañas de Jack el Destripador en la Lulu de Wedekind, las pinturas de Otto Dix, que representaban prostitutas destripadas, y la sexualización por parte de Alfred Döblin del asesinato de Rosa Luxemburgo [59].

Con la circulación masiva de la información y los medios electrónicos que operan en mercados a escala mundial, la prolongación de la vida y la capacidad de llegar a través del espacio a un número cada vez mayor de audiencias, es probable que el interés por los pasatiempos violentos crezca exponencialmente, ya que los espectadores pueden estremecerse prácticamente en cualquier lugar de la Tierra con algún *gore* espeluznante y difícil de superar en verosimilitud y perfección técnica. El hecho de que existan en el mundo tantos millones de personas fascinadas —involuntariamente sacudidas por la angustia, cubiertas de un sudor frío y con los pelos de punta— por unos hechos violentos de los que, lógicamente, deberían apartarse horrorizados constituye un enigma que, *prima facie,* concede crédito a la tesis freudiana de lo misterioso *(das Unheimliche),* según la cual, una forma de «evadirse» del hecho inexorable de la muerte como destino humano consiste en «mantenerla oculta [...] apartada de los demás». Pero esa negación actúa como un *boomerang* que se vuelve contra nosotros y no hace más que aumentar nuestra sensación de que la muerte, el resultado último de la violencia, es «desagradable, inquietante, melancólica, tétrica [...] y horrenda» [60]. Freud, sin embargo, se equivocó al suponer que la experiencia de lo misterioso, el miedo primitivo a la muerte que llena ese extraño espacio entre el mundo de los vi-

[59] Véase el estudio de Gatrell, basado en materiales extraídos de la prensa, archivos criminales y baladas populares, *The Hanging Tree.* Para la evolución de las noticias sobre los actos violentos en la prensa sensacionalista durante el siglo XIX —el mercado de noticias, la ferocidad de los asesinos, la descripción de los detalles gruesos—, véase Thomas Boyle, *Black Swine in the Sewers of Hampstead: Beneath the Surface of Victorian Sensationalism,* Nueva York, 1989. Para el fetichismo antifemenino de Weimar, véase Maria Tatar, *Lustmord. Sexual Murder in Weimar Germany,* Princeton, N. J., 1995.

[60] Sigmund Freud, «The Uncanny» (1919), en *The Standard Edition of The Complete Psychological Works,* Londres, 1955, vol. 17, pp. 219-252.

vos y el mundo de los muertos, era una experiencia universal. No comprendió que, en realidad, lo misterioso ha adoptado distintas formas históricas. En los sistemas premodernos, por ejemplo, su definición era monopolio de las autoridades religiosas, la clase guerrera y las comunidades locales. Desde ese punto de vista histórico, la teoría de lo misterioso tiene consecuencias muy importantes para las teorías del proceso civilizador, que podríamos reformular del siguiente modo: la creación y desarrollo de las formas modernas de sociedad civil no se corresponde necesariamente con una mayor invisibilidad de la violencia, relegada a la esfera del Estado. Precisamente porque el poder de definir lo misterioso no es ya monopolio de autoridades precisas y concretas —lo misterioso ha sido expulsado— se crea una *dialéctica de la civilidad*, en la que la reducción visible o la desaparición práctica de ciertos comportamientos violentos coincide, sin embargo, con una mayor visibilidad en los medios y una intensa percepción de la violencia, virtual o simulada, por parte del ciudadano, que, al mismo tiempo, dispone de menos recursos para consolarse a causa del enorme desgaste de los tópicos tradicionales sobre la salvación y la vida eterna.

El asesinato de niños

Pero una cosa es la contemplación de actos de violencia «virtual» y otra la violencia «real» contra otras personas que se practica en el seno de la sociedad civil, como veremos a continuación. Aquí, el punto clave es que todas las sociedades civiles conocen lugares y momentos en los que sus ciudadanos experimentan una mezcla de confusión personal y cansancio social, y en los que pueden llegar, incluso, a creer que la vida es (como dicen los rusos) un vacío sin ley ni orden *(prostranstvo);* a partir de ese momento, se ven tentados a desahogar sus frustraciones y su sensación de injusticia agrediendo físicamente a otros. A este propósito, bastará con dos ejemplos: la microviolencia que se agazapa en los entresijos de la sociedad civil (el asesinato de niños) y la macroviolencia que se extiende a todo el cuerpo social (el nacionalismo).

Para empezar por el extraño fenómeno del asesinato de niños, diremos que las cifras oficiales de países como Francia, Gran Bretaña o

Estados Unidos han aumentado sensiblemente durante las últimas décadas. A pesar de las dudas que plantean las estadísticas —la historia de la violencia contra los niños en la familia está por escribir—, las cifras disponibles descubren nuevas versiones del maltrato a los niños. Durante los últimos cuarenta años se ha duplicado en Estados Unidos el número de niños asesinados en su primer año de vida, y se ha cuadruplicado el de los asesinados entre uno y cuatro años; en cuanto a las cifras entre la población afroamericana, podemos decir que mueren más de veinte criaturas por cada cien mil[61]. Estas tendencias generan una información abundante en los medios, de modo que el asesinato de niños, como cualquier otra forma de violencia, se aproximan al común de la gente que, habiendo oído hablar de esas atrocidades, nunca las había contemplado. Se sabe entonces que en un 60 por ciento de los casos los asesinos son los padres, lo que da un significado siniestro a la expresión «lazos de sangre». A muchos locutores les resultan especialmente angustiosos los casos de esas mujeres que, atrapadas en la maternidad de nuestra época, mitad cielo y mitad infierno, asfixian a sus hijos con los gases del tubo de escape, o los atan a la sillita del asiento antes de empujar el coche de la familia dentro de un lago, o los apuñalan antes de quitarse a sí mismas la vida.

Es frecuente que los afectados locutores muestren una reacción prepolítica ante esos hechos detestables, y hablen de maldad (con el lenguaje de la tradición sobre el pecado original), apoyando sus juicios en detalles escalofriantes, y propios de una película de Hitchcock, sobre la vida de los protagonistas; otras veces, introducen en sus comentarios las ideas de Hobbes sobre el estado de naturaleza (una explicación relacionada con lo anterior) subrayando los efectos letales de esta sociedad del «yo primero» (Newt Gingrich), hija de la política cultural de los años sesenta. Sin embargo, harían mejor en pensárselo dos veces, antes de juzgar los casos con tanto simplismo; por lo menos, deberían estudiar el fenómeno teniendo siempre presente el lema de Spinoza: *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* («No te rías, no te lamentes, no condenes; comprende»), y situar su análisis en un marco interpretativo más fructífero, por ejemplo, asociando la violen-

[61] Ros Coward, «The Heaven and Hell of Modern Motherhood», *The Guardian*, 12 de junio de 1995, p. 13.

cia con la dinámica de las sociedades civiles. En muchos casos conocidos de asesinato de niños es evidente que tanto la víctima como el verdugo se hallan atrapados en esas zonas conflictivas de la sociedad civil en las que impera la lógica del enfrentamiento dentro de la familia (intimidad, deseo sexual, formación de la identidad, costumbres personales, matrimonio, dinero y responsabilidad de la casa y el cuidado de los hijos), a lo que viene a sumarse, para intensificarla y a veces contradecirla, una lógica prácticamente idéntica en el mercado de trabajo (sobre todo en el caso de las tensiones por exceso de trabajo, desempleo o empleo de baja calidad), y sus correspondientes relaciones fronterizas o cruzadas con el resto de la sociedad civil. Cuando se mira el problema en el contexto de estas presiones *típicas* de la sociedad civil, la explicación basada en la consabida maldad y el no menos consabido egoísmo no sirve para comprender esa mezcla confusa de cansancio y sentimientos ambivalentes, de amor y odio, que manifiestan los padres y las madres cuya falta de apoyo mutuo y ayuda social (ausencia del padre, escasez de ayudas estatales para criar a los hijos, bajos ingresos personales de la mujer que ha perdido los ingresos del hombre) y cuyas carencias emotivas o intelectuales acaban por conducirlos a un callejón sin salida, en el que puede asaltarles la descabellada idea de acabar con la vida de otro miembro de la sociedad civil y, probablemente, con la suya propia. Podría decirse que son las presiones de la sociedad civil lo que destruye a su descendencia.

Sobre el nacionalismo

La tendencia de la sociedad civil a inmolarse a sí misma, a degenerar en un estado de incivilización a gran escala, se ha manifestado en todo su apogeo en el reciente resurgimiento del nacionalismo violento dentro de las fronteras de Europa. Contra la opinión más extendida, el nacionalismo no responde a una periódica reaparición en el corazón humano de los instintos atávicos de *Blut und Boden* (Sangre y tierra) [62]. Los estudios que subrayan las raíces primitivas del nacio-

[62] Los siguientes párrafos están tomados de mi libro «Nations, Nationalism and Citizens in Europe», *International Social Science Journal,* volumen 140, junio de 1994, pp. 169-84.

nalismo apuntan correctamente a su dimensión emocional, pero como desprecian la dimensión histórica, nunca pueden explicar cuándo, dónde y por qué reaparece. Es más, el nacionalismo contemporáneo en cualquiera de sus versiones —serbia, francesa, inglesa o georgiana— tampoco puede entenderse en clave neomarxista, es decir, como respuesta política de una burguesía asediada o expansionista (marxismo austriaco) o de unas clases explotadas por el imperialismo capitalista (Tom Nairn), o como fruto de la acción imprudente y destructiva de una economía capitalista de alcance mundial (Slavoj Žižek). El dominio de una clase sobre otra, el desmantelamiento de la industria, el desempleo y la formación de nuevas subclases de ciudadanos angustiados son, qué duda cabe, las consecuencias de una sociedad estructurada por la producción y el intercambio de mercancías, pero no provocan de un modo espontáneo el aumento del nacionalismo; para que éste aparezca debe existir algún sentimiento previo de pertenencia a una nación que, a su vez, resulte manipulable por grupos de poder capaces de aprovechar las ventajas que les ofrecen la apertura y el desarraigo que producen los actuales mecanismos sociales.

Si el capitalismo no es el único culpable de las tensiones nacionalistas, tampoco podemos achacar toda la culpa al «socialismo real». Es cierto que las burocracias comunistas de países como Rumanía, Hungría y Polonia fomentaron las tendencias nacionalistas en su empeño por legitimar el secuestro del poder, pero ni siquiera eso nos autoriza a considerar el nacionalismo un producto tóxico del comunismo. El nacionalismo (como sugiere el ejemplo, entre otros muchos, de la resistencia magiar al imperio de los Habsburgo) es anterior al comunismo del siglo XX, y, por otra parte, ha reaparecido en el centro y el este de Europa después de la caída de ese régimen.

Los partidos comunistas y las organizaciones de la zona que se resistieron a dejar el poder (Milósevich en Serbia, Kravchuk en Ucrania e Iliescu en Rumanía) no han sido los únicos que han jugado la carta nacionalista desde las «revoluciones de terciopelo» de 1989-91; también lo han hecho con frecuencia los anticomunistas del antiguo régimen (Gamsajurdia en Georgia, Tudjman en Croacia y Yeltsin en Rusia) que, a este propósito, comparten con sus enemigos algo fundamental: ambos grupos han aprendido que en los primeros momen-

tos de la democratización, cuando a los anticomunistas les falta el dinero y a los comunistas la fe y las ideas, el nacionalismo caldea los corazones, cambia los pensamientos y gana votos, porque proporciona a los ciudadanos una identidad que descarga el peso que los abruma, los libera de la sensación de insignificancia, fomenta en ellos la «solidaridad del culpable» (Šiklová) y, por último, les brinda una protección aparente frente a la inestabilidad y la desorientación características de las primeras etapas del camino hacia la sociedad civil y la democracia política.

Podría decirse que en una sociedad civil consolidada todo está en continuo movimiento. La libertad de ejercer la crítica y transformar la distribución del poder dentro del Estado y de las instituciones civiles produce en los ciudadanos un estado de inquietud permanente, a la que pueden reaccionar adaptándose, luchando contra ella o volviéndole la espalda, pero nunca consiguen quitársela de encima. La sociedad civil jamás alcanza un punto de equilibrio homeostático, porque lleva en sí la diferencia, la apertura y la constante competición entre una pluralidad de grupos de poder que producen y controlan la definición de la realidad. El mundo que abarca la sociedad civil es siempre muy amplio, y las incertidumbres respecto a quién gobierna y quién debería gobernar son muy profundas. El ciudadano vive las relaciones de poder como un fenómeno contingente que no puede garantizarle de un modo trascendental ningún orden jerárquico y ninguna certeza absoluta; como la creación de unos actores institucionales que ejercen el poder dentro de sus ambientes respectivos y sobre ellos.

Esta capacidad de la sociedad civil para autocriticarse y desestabilizarse brinda oportunidades de expansión a los nacionalistas, entre otras cosas, porque hace más atractivas las ideologías violentas. A veces, la sociedad civil somete a pruebas muy duras la sensación que tienen sus ciudadanos de que la realidad se vuelve irreal, hasta el punto de anhelar la recuperación de las certezas y caer en formas de psicosis postcarcelaria (Havel) o en intentos patológicos de simplificar los problemas, acabando con el pluralismo y buscando refugio en formas de vida inamovibles o en el engaño del orden y la unidad de todo y de todos.

En ciertas zonas de la Europa actual, el nacionalismo parece el más viril y el más atractivo de esos sistemas de vida cerrados, que yo pre-

fiero llamar ideologías [63]. Como otras expresiones ideológicas, el nacionalismo consiste en un lenguaje manipulador y potencialmente violento que busca el poder estableciendo conceptos falsamente universales. Se supone parte del orden natural de las cosas y afirma que la identidad nacional —la comunidad de una lengua o un dialecto, el apego a un ecosistema, a unas costumbres comunes o a una memoria histórica— es un hecho biológico; oculta siempre su verdadera naturaleza enmascarando sus condiciones de producción y tratando de suprimir la pluralidad de los lenguajes no nacionales o subnacionales dentro de la sociedad civil establecida y del Estado en el que prospera.

El nacionalismo es un basurero en el que todo cabe. Se alimenta de un sentimiento que ya existía en un determinado territorio, para transformar una identidad nacional en una extravagante parodia de sí misma. El nacionalismo es una versión patológica de la identidad nacional, que destruye el carácter heterogéneo de esta última (como puntualiza Milorad Pavić en *Dictionary of the Khazars*) cambiando la nación por la Nación. El nacionalismo tiene un alma fanática. Al contrario que la identidad nacional, que no fija sus límites, se muestra más tolerante con la diferencia y más abierta a otras formas de vida, el nacionalismo exige a sus seguidores una fe ciega en ellos y en su credo, y los convence de que no están solos, de que pertenecen a una comunidad de creyentes conocida por el nombre de Nación, capaz de proporcionarles la inmortalidad. Es como si les exigiera, a ellos y a sus líderes (lo dice Ernest Renan en *Qu'est-ce qu'une Nation?),* la participación en un *«plébiscite de tous les jours»*. Este grado de compromiso ideológico asegura al nacionalismo la tendencia bovina a simplificar las cosas, siguiendo el lema de Bismarck: «¡Alemanes! ¡Pensad con la sangre!»

Si los protagonistas de la sociedad civil están comprometidos en una lucha sin cuartel contra las simplificaciones del mundo, el nacionalismo combate con no menos entusiasmo la complejidad, dispuesto a no saber ciertas cosas, a elegir una ignorancia no exactamente inocente. Así pues, está destinado a chocar con el mundo, a destruir,

[63] John Keane, «The Modern Democratic Revolution: Reflections on Lyotard's *The Postmodern Condition*», en Andrew Benjamin (ed.), *Judging Lyotard,* Londres y Nueva York, 1992, pp. 81-98.

para defender o reclamar un territorio, todo lo que se interpone en su camino, a confundir tierra con poder, y a creer que los habitantes de un país tienen que estar fundidos en «un solo puño» (Ayaz Mutalibov). El nacionalismo carece de la humildad que puede caracterizar a la identidad nacional; jamás siente vergüenza ni por el pasado ni por el presente, porque la culpa es siempre de los extranjeros y de los «enemigos de la nación». Se deleita en las glorias del machismo y llena la memoria nacional de historias de nobles ancestros, de actos de valentía o heroicidad. Se siente invencible, agita las banderas, y nunca duda en mancharse las manos con la sangre de sus enemigos.

En el corazón del nacionalismo —como en los aspectos más peculiares de su gramática—encontramos que el Otro es, al mismo tiempo, todo y nada. Los nacionalistas se mantienen alertas ante el aumento de la presencia entre ellos de los otros, que siempre les parecen una amenaza para su estilo de vida. Lo distinto es, para ellos, un cuchillo en la garganta de la nación; siempre temen algo y siempre analizan la realidad en términos de amigos o enemigos, convencidos, por su trastornado criterio, de que la «otra nación» vive a sus expensas. Según los nacionalistas, toda nación está envuelta en una guerra a muerte por la supervivencia, de la que sólo saldrán victoriosos los que sepan mantenerse unidos. Jörg Haider (del PF austriaco) insinúa en sus discursos que los «europeos del Este» ponen en peligro el Estado, la constitución y la democracia. Los neonazis de la Alemania incorporada gritan «*Ausländer raus!*», tachan a los polacos de cerdos muertos de hambre, atribuyen la escasez de bicicletas a los vietnamitas y la falta de comida a los judíos, y acusan a los turcos de dominar las ciudades alemanas. Los franceses partidarios de Jean-Marie Le Pen denuncian la «invasión» árabe de Francia. Los nacionalistas croatas llaman a los serbios chetnicks o bolcheviques carniceros, porque mutilan los cuerpos de sus víctimas, y los serbios les devuelven el cumplido acusándolos de ustachis fascistas, que buscan la eliminación de la nación serbia, y ambos maldicen a los musulmanes por ser serbios o croatas islamizados, es decir, extranjeros e invasores de una tierra en la que ellos llevaban viviendo cinco siglos.

Pero el nacionalismo no sólo teme al Otro, sino que, en su prepotencia, lo pinta como algo inferior, carente de todo valor e indigno de respeto o reconocimiento, porque el mal olor de su aliento, las comi-

das raras, las costumbres poco higiénicas, la música alta y excéntrica y la jerga incomprensible lo sitúan fuera y por debajo de nuestro mundo. Añadamos que el Otro casi siempre carece de derechos, ya sea que represente una mayoría o una minoría de la población que reside en la vecindad de nuestras fronteras. Allí donde hay un nacionalista está la Nación. Es cierto (como dijo Lenin) que existe una diferencia entre el nacionalismo de una gran potencia conquistadora y el de las pequeñas naciones conquistadas, y que el nacionalismo dominante siempre se nos hace más antipático y nos parece más culpable. Por otra parte, hay nacionalismos más militantes que otros, y sus temas básicos varían tanto que pueden ir desde el apego a un tipo de consumo o a una moneda muy apreciada al separatismo político que pretende modificar unas determinadas fronteras. En cualquier caso, por grandes que sean las variaciones, todo nacionalismo es indefectiblemente prepotente, desprecia al Otro —la prueba es que le llama *wog*, *Scheiss* y *tapis*—, le discrimina en las instituciones, prohibe hablar en público las lenguas minoritarias (lingüicidio) y, en casos extremos, presiona para que se le expulse violentamente, con el objetivo de formar una nación territorial y homogénea.

CAPÍTULO 5

GUERRAS INCIVILES

El nacionalismo, con toda la carga letal de su pensamiento reduccionista, se impuso en la frontera sur de Europa durante la Primera Guerra Mundial y la correspondiente posguerra. Su primera manifestación fue el exterminio de los armenios en la Turquía de 1915; la segunda, la expulsión de Grecia de unos 400.000 turcos, tras la aplastante derrota del ejército griego por las tropas turcas en Anatolia (1922), y la consiguiente expulsión de Turquía de casi un millón y medio de griegos, que huyeron despavoridos de las tierras que habían habitado en el Asia Menor, junto a otros pueblos, desde la época de Homero. Ahora, el siglo XX acaba con el destierro y el exterminio de naciones enteras en el centro y el sureste de Europa, donde, en los primeros momentos del conflicto de los Balcanes, se mató a tiros a los musulmanes bosnios —los judíos de finales del siglo XX—, se les sacó de sus hogares incendiados para reunirlos, a punta de pistola, y ejecutarlos en las casas cercanas u obligarlos a marchar en columnas por la vía muerta del tren, dejando a su paso los cadáveres en putrefacción, para subirlos a los camiones que los conducirían a los campos

de concentración, donde les esperaban la castración y las violaciones, antes de sentarse a esperar la muerte, con la mirada desorbitada y el rostro exangüe.

El grado y la intensidad de la violencia que han producido los conflictos del siglo XX han conmocionado al mundo entero. En realidad, faltan palabras para describir tanta crueldad, hasta el punto de que cualquier intento de teorización podría parecer, a primera vista, un mero recurso a una retórica autocomplaciente. Aquellos que han intentado analizar el problema han sentido con cierta frecuencia la vergüenza de asistir como testigos no deseados a unos acontecimientos espantosos suavizados por el aroma del destino. Quizá es ese desconcertante pudor lo que explica que la teorización sobre la «guerra civil» sangrienta, inaugurada por Thomas Hobbes en *Behemoth: The History of The Causes of The Civil Wars of England, and of The Counsels and Artifices By Which They Were Carried On From The Year 1640 To The Year 1660* (1668), se haya descuidado últimamente. En efecto, esa falta de reflexión sobre las guerras inciviles resulta escandalosa si consideramos el volumen de conflictos armados que estallan en las cuatro esquinas de la Tierra. Lo cierto es que desde que ha terminado la guerra fría no se sabe cómo interpretarlos. Sin embargo, hay un acuerdo cada vez mayor en que la distinción entre la guerra y la paz, aunque por razones distintas, es ahora tan incuestionable como entonces. Aquella época caracterizada por la bipolaridad del antagonismo ideológico y geopolítico no conoció ni la guerra ni la paz. La paz genuina, en el sentido de una falta relativamente previsible de guerra o amenaza de guerra, resultaba imposible, pero nadie se atrevía a comenzar una auténtica guerra, ni siquiera en escenarios limitados, a causa del riesgo de escalada y aniquilación nuclear mutua. Según la fórmula preferida por Raymond Aron para expresarlo, con la guerra fría «la guerra se hizo improbable, y la paz, imposible»[64].

Por el contrario, la reciente caída del imperio soviético, con la consiguiente desaparición del enfrentamiento este-oeste a escala mundial, ha convertido la guerra en un hecho bastante menos improbable. Aunque una tercera guerra mundial parece aún más difícil que antes, las

[64] La formulación aparece por primer vez en Raymond Aron, *Le Grand schisme*, París, 1948, que la reiteró, poco antes de morir, en *Les Dernières années du siècle*, París, 1984.

guerras limitadas son más fáciles y más comunes. Si durante la guerra fría se dio una situación que no era ni de paz ni de guerra, la fórmula del periodo posterior, tal como lo ha expresado Pierre Hassner, podría ser que la situación actual es tanto de guerra como de paz[65]. Como ejemplo de esta enigmática tendencia, el confuso desarrollo que ha conocido en la propia Europa, donde, mientras los países de la zona occidental practican una política integradora dentro de cada Estado-nación, tendente a acabar con el peligro de guerra, a pocos kilómetros, en dirección sureste, los conflictos inciviles más sangrientos causan miles de víctimas. En esta nueva época, caracterizada al mismo tiempo por la guerra y por la paz, se multiplica este tipo de sangrías. Según ciertas estimaciones, en el año 1964, los movimientos de resistencia violentos afectaban a once países —Angola, Camboya, el Congo, Cuba, Chipre, Guatemala, Laos, Nueva Guinea, la República Surafricana, Vietnam y el Yemen; en la actualidad, y según cálculos recientes y fiables de las Naciones Unidas, los conflictos de esa índole se han multiplicado por siete, y representan las nueve décimas partes del conjunto de los enfrentamientos armados en el mundo.

Pero, fuera del aumento de los conflictos restringidos al ámbito local, se aprecian en algunas zonas nuevas formas y contenidos que se resisten al análisis convencional de lo que siempre se ha considerado una guerra civil. En este punto, convendrá revisar nuestras ideas tradicionales al respecto. Según la ciencia social al uso, una guerra civil es aquel conflicto que estalla en el seno de una sociedad como resultado de un intento de tomar o de conservar el poder del Estado y sus símbolos de legitimidad, mediante actos ilegales apoyados en la fuerza[66]. La guerra civil es una forma violenta de conflicto horizontal que persigue objetivos de carácter vertical. Su nombre se debe a que compromete también a los civiles, y a que todas las partes implicadas emplean la violencia. La explicación más típica achaca el enfrentamiento a la falta de unos canales, institucionalizados o no, que

[65] Pierre Hassner, «La Guerre et la paix», en *La Violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique,* París, 1995, pp. 23-61.

[66] Las obras de J. K. Zawodny sobre la guerra no convencional ilustran bien este punto de vista. Véase, *Men and International Relations: Contributions of the Social Sciences to the Study of Conflict and Integration,* San Francisco, 1966, 2 vols., y su ensayo, «Unconventional Warfare», *American Scholar,* vol. 31, 1962, pp. 384-94.

resuelvan con eficacia los problemas sociales y políticos. La consiguiente sensación de frustración o inutilidad, o el miedo a las represalias que unos sectores de la población podrían tomar contra otros, puede convencer a todos de la necesidad de una salida violenta, en cuyo caso se planifica y se ejecuta cuidadosamente la lucha por tomar el poder del Estado por la fuerza, con métodos racionalmente calculados. Según esto, toda guerra civil constaría de tres fases. En la primera se crearía la estructura de un movimiento resistente, por lo general, mediante redes encargadas de enviar y recibir órdenes y mensajes. Durante la segunda fase, los protagonistas emplearían la violencia directa contra sus enemigos: el sabotaje, los actos clandestinos y los movimientos de guerrilla se encargarían de propagar a intervalos el terror, atacando selectivamente el cerebro y el sistema nervioso de la estructura de poder del enemigo, es decir, las elites gobernantes, los centros de comunicación y transportes y las industrias de mayor importancia estratégica. La fase final, el momento en el que se decide la suerte del conflicto, corresponde a la insurrección, mediante levantamientos coordinados en varias zonas del territorio. El movimiento resistente intenta conquistar la capital o las zonas estratégicas del país, para establecer un gobierno alternativo y legitimado que organice la causa, ya sin ningún tipo de cortapisa. Esta fase es crítica, porque obliga a la resistencia a salir a la calle y luchar hasta vencer o morir. Es el momento en que los insurrectos actúan en grandes grupos, y la lucha callejera se organiza conforme a las reglas de la táctica de infantería. El objetivo de los insurrectos es llevar a cabo una serie de levantamientos, extender la lucha armada y destruir la estructura de poder y la maquinaria de violencia del enemigo en la totalidad del territorio. Se entiende que la guerra ha terminado cuando una de las dos facciones ha sometido por completo a la otra (la guerra civil americana), cuando las partes en conflicto se declaran mutuamente independientes (la guerra civil que decidió la partición de Bélgica y Holanda) o, dada la debilidad de ambas, cuando se acuerda una tregua, al menos temporal (la guerra de las Dos Rosas).

Bastaría con este breve resumen de la literatura ortodoxa sobre la guerra civil para comprobar su incapacidad para captar cómo se fragua un conflicto de este género; por otra parte, al lado de las espanto-

sas experiencias de muerte y destrucción que conocemos en la actualidad, nos parece casi un eufemismo. Hasta donde yo sé, ningún teórico ha establecido que la guerra civil tiene lugar, por definición, en un Estado-nación; planteado en otros términos, ¿podríamos aplicar el concepto, por ejemplo, en un plano subnacional o en otros aún inferiores? Sorprende también el escaso número de teóricos que se han preguntado —siguiendo una idea de Hobbes— hasta qué punto puede degenerar la lucha de la llamada guerra civil en una conflagración en la que, violando todos los antiguos preceptos morales de la «guerra justa» y los cálculos estratégicos racionales, los métodos violentos adquieren vida propia y se convierten en fines.

Algunas de estas preguntas se abordan, con interesantes resultados, en las últimas obras de, entre otros, Hans Magnus Enzensberger, Robert Kaplan y Martin van Creveld [67]. Según los autores, el final de la guerra fría ha sellado la decadencia de los ejércitos tradicionales, ha cambiado la clasificación de los estados nacionales y ha acelerado la aparición de lo que Kaplan llama «un modelo de ciudades-Estado, atrincheradas tras un muro erizado de cascos de botella; de estados-chabola; y de regionalismos nebulosos y anárquicos». De este modo, se pone de manifiesto que las tierras de Europa y otras regiones metropolitanas se hallan atrapadas en un «conflicto de baja intensidad» (van Creveld), lo que Enzensberger llama «guerra civil molecular» *(molekularer Bürgerkrieg)*. La violencia local de Sölingen, Tower Hamlets, Los Ángeles y Marsella presenta un paralelismo inquietante con las guerras inciviles a gran escala que se propagan por la antigua Unión Soviética, África, Asia y América Latina. Un vagón de cualquier «metro» urbano puede convertirse, dice Enzensberger, en una Bosnia en pequeño. Podríamos añadir que otro tanto ocurre en numerosos lugares de la geografía mundial, dos de cuyos ejemplos más acabados podrían ser el triángulo de la muerte de Río de Janeiro, una ciudad de chabolas donde los señores de la droga y sus pistoleros imponen el toque de

[67] Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp Verlag, 1993; Martin van Creveld, *The Transformation of War*, Nueva York y Toronto, 1991, especialmente pp. 1-32, 192-227; Robert D. Kaplan, «The Coming Anarchy», *Atlantic Monthly*, vol. 273, núm. 2, febrero 1994, pp. 44-76.

queda, deciden cuándo se sale y se entra o quién vive y quién muere, y determinan, por lo general, lo que le toca a cada cual y cuándo y cómo lo va a obtener; o cierto tipo de espacio público de enorme violencia, como la carretera 666, una gran autopista que serpentea de Monticello (Utah) a Gallup (Nuevo México), frecuentada por asesinos que golpean y huyen sin dejar rastro y convertida en vertedero de cuerpos, donde actúa algún que otro psicópata asesino, como el llamado «Camionero loco» que, según la policía de la zona, se dedica a atropellar personas por placer. Para comprender semejantes conflictos ya no se pueden aplicar las antiguas categorías de lucha de clases, rebeldía juvenil o liberación nacional, pero denominarlos guerras *civiles* no dejaría de ser un escandaloso eufemismo. Naturalmente, las guerras organizadas según el modelo tradicional continúan existiendo, pero se podría decir que en las zonas bélicas actuales se está produciendo *un nuevo tipo de guerra incivil,* lo que demuestra la gravedad de la amenaza que se cierne sobre la sociedad civil de las democracias consolidadas o sobre los países que intentan resurgir de dictaduras y regímenes enemigos de cualquier forma de apertura.

Estas guerras inciviles expandidas por todo el mundo ofrecen novedades inquietantes, entre las que cabría destacar la capacidad de sus protagonistas para burlar, con sus propios medios, a ejércitos tradicionales bien armados, sin otra meta que la destrucción de personas, bienes, infraestructuras, lugares de importancia histórica e incluso el propio entorno natural. Las guerras de antes también eran sangrientas, pero la matanza casi siempre adoptaba una forma organizada, como reconoció el propio Trotsky, arquitecto de la victoria del poder soviético en el conflicto contra los kulaks, los terratenientes y la burguesía, al precio de nueve millones de muertos. Por el contrario, hoy nos enfrentamos a conflictos carentes, en apariencia, de estructura y de lógica, como si su único objetivo fuera matar sin límites. No falta quien se siente tentado a pensar que esa ansia de destrucción supone un paso más en el proceso de regresión de nuestra época hacia la guerra «tribal» o «primitiva». Kaplan habla de la aparición del *segundo hombre primitivo* y de una sociedad de guerreros que actúa, al mismo tiempo, con una escasez de recursos y una extensión planetaria sin precedentes. Los nuevos modelos de violencia, predice van Creveld, «se parecerán

más a las luchas de las tribus primitivas que a la guerra tradicional a gran escala».

Pero esa tentación no deja de ser en sí misma «primitiva», y no deberíamos caer en ella, porque la antropología nos ha enseñado que entre las sociedades de cazadores y recolectores la guerra respondía a una lógica completamente distinta. Entre las tribus musulmanas del desierto, carentes de toda organización estatal, el orden de los grupos segmentarios, organizados horizontalmente e insertos unos en otros verticalmente, se mantiene sin necesidad de centralización política, por el mero expediente de la cohexión que producen los constantes compromisos de sangre, expresados en la siguiente máxima: «Yo me enfrento a mis hermanos; mis hermanos y yo nos enfrentamos a nuestros primos; y mis hermanos, mis primos y yo nos enfrentamos al mundo» [68]. En un estudio paralelo sobre las sociedades indias de América, Pierre Clastres interpreta la violencia crónica como un reflejo que garantiza la autonomía de sus miembros y evita la aparición de instituciones estatales de carácter opresor. «La sociedad primitiva se defiende de la posibilidad de un Estado en la medida en que está movilizada para la guerra», y añade la sorprendente observación de que los jefes tribales, cuyo poder no se parece al que nosotros conocemos en las sociedades modernas, no pueden explotar la guerra para adquirir mayor poder, porque ellos son los primeros en embarcarse en un viaje que al final los conduce a la muerte. «Toda hazaña bélica aclamada por la tribu, los obliga a ser los primeros» hasta alcanzar la victoria, y, entonces, «alcanzado el heroísmo supremo, su máxima gloria es morir». La costumbre de enviar un guerrero solitario a atacar en campo enemigo y morir como un rey sagrado, «él solo contra todos», es exactamente lo contrario del «todos contra todos»; y lo mismo cabría decir del curioso hábito de integrar temporalmente a los prisioneros de guerra en su sociedad, casarlos con sus mujeres y tratarlos a cuerpo de rey, hasta el día en que los sacrifican y se los comen en el curso de un ritual [69].

Uno de los aspectos persistentes del pensamiento y la práctica política de nuestra época es el paralelismo con estas reglas (salvando las

[68] Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981, pp. 36-69.
[69] Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, París, 1980, pp. 206, 232, 237, 244.

lógicas diferencias) de distribución de la violencia en la guerra. Según Maquiavelo, un príncipe inteligente, aunque sabe que, antes o después, «se ve obligado a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión», la conservación del poder, incluso en la guerra, le obliga a «no alejarse del bien, si puede» [70]. «Antes de emprender una guerra —escribe Johannes Althusius—, un magistrado debe consultar con su propio criterio y entendimiento y ofrecer plegarias a Dios para que eleve y dirija su espíritu y su mente, y los de sus súbditos, hacia el bien, la utilidad y la necesidad de la iglesia y la comunidad, evitando injusticias y temeridades» [71]. El propio Clausewitz ofreció una versión secular de este argumento destacando la primacía de las «fuerzas morales» y de «la inteligencia del Estado personificado» sobre la violencia de la guerra. En muchas de las actuales guerras inciviles, grandes o pequeñas, han desaparecido estos sabios consejos. No faltarán las coartadas, de eso podemos estar seguros, pero lo cierto es que, en la tierra como en el aire, las leyes que rigen la guerra son muy sencillas: matar, violar, robar, incendiar y destruir todo lo que se mueve, agita o respira. Ejemplos acabados de esa violencia sin estructura y sin límites —violencia pura como medio y como fin— son los actos espantosamente criminales que se perpetran en las ciudades: jóvenes apuñalados por un ajuste de cuentas relacionado con las drogas, parejas asesinadas y descuartizadas, víctimas anónimas sobre las que se arroja petróleo para quemarlas, o la lista de asesinatos y represalias sangrientas de inocentes en las guerras inciviles a gran escala. Las persecuciones y matanzas sistemáticas perpretadas por los enloquecidos asesinos ruandeses, que daban caza a sus víctimas como si fueran animales, constituyen otro ejemplo típico:

> Hacia las diez de la mañana, empezó la matanza con machetes y *masus* [...] Rodearon la iglesia, el hospital y el centro comercial. Nadie pudo escapar. Cuando la gente se agrupaba, les arrojaban una granada. Lue-

[70] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe,* Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 105.

[71] Johannes Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata,* Herborn, 1603, editado, traducido y prologado por Frederick S. Carney como *Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples,* Indianapolis, 1995, cap. 35, sección 10, p. 188.

> go rebuscaban el dinero en los cadáveres. Yo sobreviví al ataque de una granada; comprendí que no me habían herido y me escondí en un rincón. Mi marido ya estaba muerto [...] Hacia las dos de la tarde, se acabó el ataque al centro comercial. Todo estaba rojo y lleno de cadáveres, y la sangre corría como el agua. Vi niños pequeños que seguían mamando del pecho de sus madres muertas[72].

Estas matanzas desenfrenadas nos obligan a pensar que algunos de sus protagonistas padecen de lo que Hannah Arednt llamó una pérdida radical del yo, y, desde luego, no cabe duda de que desconocen cualquier forma de idealismo. Esos actos violentos son como las pintadas que «adornan» el metro de Nueva York, tan estúpidos como gratuitos. Los rostros de los asesinos son anónimos; sus palabras, cínicas. Algunos son seres descerebrados por las drogas. «A mí me la suda», escriben unos, y otros añaden: «Los árabes son una mierda» o «Los negros son una panda de maricas». Estos mensajes, que los periodistas conocen bien, porque más de una vez les han puesto una pistola delante de la cara, demuestran el grado de autismo que han alcanzado las tribus urbanas. Al contrario que los asesinos que seguían a Stalin, Hitler o Mussolini, estos guerreros de hoy —por ejemplo, los «cabezas rapadas» que arrojan una bomba, porque sí, contra un albergue de refugiados políticos— actúan como personajes de un relato de Céline. Desesperados, no creen en nada que no sea sus propias fantasías. Como sus sentidos sólo responden a la violencia, no es de extrañar que vivan en el sinsentido. No temen ni las heridas ni la muerte; son (como los «tigres» paramilitares dirigidos por Željko Ražnjatovic, el antiguo atracador de bancos serbio, llamado Arkan) gángsters autodestructivos que «desahogan su rabia contra cualquier cosa que esté intacta» (Enzensberger). En consecuencia, las actuales guerras inciviles tienden a dejar un rastro caótico, a convertir en un sistema vandálico la distinción entre gobierno, ejército y ciudadanía, que, en otros tiempos, imponía las leyes de la guerra tradicional y los modelos de Westfalia y de Filadelfia. Las guerras inciviles han saqueado el monopolio legal de la fuerza que siempre reclamaron para sí los

[72] Testimonio de Clementina Murorunkwere, 13 de junio de 1994, editado en el informe sobre los derechos humanos en África, *Rwanda: Death, Despair and Defiance*, Londres, [illegible].

estados; han acabado con la antigua distinción entre el crimen y la guerra, porque sus conflictos finalizan siempre en una «anarquía criminal» (Kaplan), en una destrucción total de ellos o de los otros. Como ejemplo, los soldados del Renamo, capaces de envenenar la poca comida que quedaba en un pueblo asolado por el hambre, o los chetniks, que destruían sistemáticamente los cementerios, violaban o rapaban a las bosnias, y declaraban, delante de las cámaras, que matar a todos los enfermos de un hospital y destruir la totalidad del equipo médico no despertaba en ellos otro sentimiento que el orgullo.

Hay que buscar soluciones

La incivilidad quintaesenciada de las guerras actuales y su pasmosa crueldad podría arrojar alguna luz sobre uno de los problemas más importantes que plantea la reflexión sobre la violencia contemporánea: ¿Se puede hacer algo para frenarla? ¿Prevemos un mundo más civilizado que el presente? ¿Sería posible eliminar las guerras inciviles y, en general, la violencia, de los asuntos humanos? Aunque el cometido de la reflexión política no sea proponer una legislación en detalle o avanzar estrategias o tácticas determinadas, sería útil aclarar las posibles ventajas y desventajas de las respuestas a estas cuestiones vitales. En lo concerniente al sucio mundo de la violencia, la reflexión política debería concentrarse en definir lo que no hay que hacer y en esbozar las formas de pensamiento y acción necesarias para sortear los errores. Así, por ejemplo, debería evitar la tentación prepolítica de recurrir a los pesimismos de carácter ontológico («La maldad es natural en el ser humano», «Todos somos hijos del pecado original», etc.) o a los deseos utópicos («La paz es posible porque el fondo del ser humano, hombre o mujer, es fundamentalmente bueno»). Aunque esto último contribuye a mantener viva la intención de reducir la cantidad y la intensidad de los actos violentos en un mundo atormentado por ellos, resulta tan poco práctica como las imaginaciones de John Lennon sirviendo de fondo al lloroso final de un largometraje sobre los campos de exterminio de Camboya.

La misma acusación de inutilidad podría lanzarse sobre aquella antigua táctica de la filosofía política que imagina una comunidad política capaz de acabar de una vez para siempre con la violencia civil y

militar. Muchas de estas ideas han caído en desuso por las presiones propias del proceso de construcción del Estado, la formación de la sociedad civil, la tecnología armamentista y las relaciones internacionales, tanto entre Estados como entre actores no estatales. Pocos ejemplos tan expresivos de lo que acabamos de decir como la idea (que encontramos en el Platón de *La república* o el Rousseau de *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* entre otros) de una pequeña comunidad política de ciudadanos patriotas y armados que viven aislados de otras comunidades, sin ambicionar expansión militar o comercial alguna, y cuyo empeño en alcanzar la perfección pacífica está teñido de un cierto complejo de superioridad frente a los extranjeros y de desconfianza hacia ellos; sentimiento que los convierte en una ciudadanía amante de la libertad pero formada por guerreros en potencia, para emanciparse del azote de la guerra. Lo vemos en los consejos de Rousseau al conde Wielhorski y al resto de los representantes polacos, en la víspera de la primera de las tres particiones que, de 1772 a 1795, produjeron la desaparición de ese país del mapa europeo: «Hay que instaurar la República firmemente en el corazón de los polacos, para que éstos defiendan su existencia contra la actuación de sus opresores [...]; evitar los adornos, los perifollos y los lujos que suelen hallarse en las cortes de los reyes [...] Comenzar por pactar las fronteras [...] y dedicarse a extender y perfeccionar el sistema de gobierno federal; el único que combina las ventajas de los estados grandes y los estados pequeños», urgía Rousseau, sin perder de vista el pasado, porque «los antiguos desconocían la distinción que nosotros establecemos entre castas legales y militares. En otras épocas, los ciudadanos no se dedicaban profesionalmente a la abogacía, la milicia o el sacerdocio; cumplían esas funciones por deber». La moral política, que para Rousseau era muy clara, consistía en lo siguiente:

> Conservad y fomentad entre vuestro pueblo las costumbres sencillas y los gustos saludables, junto a un belicoso espíritu desprovisto de ambición [...] No gastéis las energías en negociaciones inútiles; no os arruinéis enviando embajadores y ministros a las cortes extranjeras; y no toméis las alianzas y los tratados como cosas de poca importancia. Para manteneros libres y felices sólo necesitáis la cabeza, el corazón y los brazos, porque ellos son el poder del Estado y la prosperidad del pueblo [...], no prestéis

> demasiada atención a los países extranjeros y dedicad poco tiempo al comercio, pero multiplicad hasta donde sea posible la producción y el consumo interior de artículos alimenticios [...] Todo ciudadano [incluidos los campesinos] debería ser soldado por deber, no por profesión. Tal fue el sistema militar de los romanos, tal es el de los suizos modernos, y tal debería ser el de todo Estado libre, especialmente el de Polonia[73].

El continuo crecimiento de las fuerzas políticas y económicas supranacionales y la extensión de sociedades civiles desarmadas, con identidades divididas, ha transformado este concepto roussoniano de Estado republicano autárquico en una utopía irrealizable. A ello han contribuido también el desarrollo del armamento y la eficacia militar, que ahora nos amenaza con la aniquilación desde las cuatro esquinas de la Tierra, desmintiendo la sentencia de Clausewitz, según la cual en el mundo moderno la victoria pertenece al ejército que se mantiene entero, tiene voluntad de sobrevivir y convence a su adversario para que deponga las armas. Puede que Christa Wolf exagere cuando habla de «una bomba que nos ha dejado sin futuro»; un mundo en el que incluso la tranquilidad de ánimo de los pueblos es ya cosa del pasado, pero no hay duda de que tiene razón cuando subraya la obsolescencia *mundial* de la paz autárquica, como simbolizan cuatro acontecimientos fundamentales y propios del siglo XX: la capacidad destructora de los B-29 americanos en 1945 a una altura sin precedentes de 20.000 pies; la detonación por parte rusa de su primera bomba atómica en 1949; el despliegue americano, en 1956, de los B-52, bombarderos intercontinentales capaces de sobrevolar Moscú; y el desarrollo, a comienzos de los años sesenta, de los misiles balísticos intercontinentales, capaces de alcanzar en media hora un blanco muy extenso.

En cuanto al recurso a los pesimismos de carácter ontológico, carece de utilidad para resolver o disminuir el problema de la incivilidad

[73] Las citas están tomadas de Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne, et sur sa reformation projetée*, Londres, 1872. Evidentemente, Rousseau planeó un trabajo sobre un esquema de federación parcial de los estados más pequeños de Europa, que quiso incluir en el *Contrato social*. Envió un fragmento a un amigo francés, llamado d'Antraigues, que lo destruyó presa del pánico; véase C. E. Vaughan (ed.), *Political Writings of J. J. Rousseau*, Oxford, 1962, p. 135.

o de la guerra incivil. En realidad, es sólo una especie más de la doctrina del pecado original, despojada del temor de Dios. En la práctica, los pesimismos ontológicos se convierten en apologías de la perpetuación de la violencia, como ocurre con el balcanismo ideológico, que no puede sorprenderse por matanzas como las que hemos conocido en Bosnia-Herzegovina durante los años noventa, porque sostiene que aquella región de Europa se ha visto siempre atenazada por las manifestaciones de la brutalidad humana, libre de los códigos que imperan en pueblos más «civilizados». El pesimismo dogmático concluye, entonces, que sólo la maldad es capaz de mover a los seres humanos a disparar, contra un mercado abarrotado de público, unos proyectiles de mortero de 120 mm, que producen, al principio, un estallido espantoso, seguido de un suave rumor que recuerda el sonido de la lluvia o del agua que corre en los arroyos de montaña, y, por fin, de un inciso, de un segundo de silencio, en el que los clientes del mercado sienten una fuerza desconocida que les arranca los pies; los miembros y los jirones de carne se esparcen por todas partes; y el aire se llena de gritos de los heridos y los moribundos y gemidos de los parientes, los amigos y los testigos de la matanza. Estos actos de violencia alimentan el pesimismo ontológico, que, no obstante, acepta sin distinciones «los hechos» que prueban sus quimeras, falto de interés por las motivaciones de los que matan y mueren, e ignorante de los fundamentos históricos de sus supuestos. En el mejor de los casos, los pesimismos ontológicos no son más que coartadas, por eso se disuelven fácilmente en la búsqueda de antídotos privados contra las manifestaciones de incivilidad. Su función, intencionada o no, suele consistir en desarmar las conciencias, persuadir a los demás de que no se puede hacer nada, como no sea recurrir a la ley y el orden u optar por una solución particular (comprarse un garaje de calamina en Moscú, contratar un equipo de seguridad en Londres, Tokio o Abiyán, o pagar la protección de un señor de la guerra en Río de Janeiro), confiando en que todo se arregle, lo que, en la práctica, significa descargar el problema en los hombros ajenos.

Como puede comprobarse en ciertas zonas del mundo y en numerosas comunidades locales, el pesimismo ontológico es ideológicamente cómplice del estallido de la violencia a largo plazo, porque la defensa cotidiana de una sociedad contra las amenazas, reales o ima-

ginarias, acaba por convertirse en un negocio próspero, hasta el punto de que cabe imaginar momentos y lugares en los que el monopolio estatal de la violencia se vea permanentemente erosionado y, al mismo tiempo, complementado por una especie de nuevos condotieros. Habría que tener mucho cuidado con este tipo de pensamiento, porque la larga y sangrienta lucha de los constructores del Estado moderno por monopolizar la violencia en un territorio concreto ha encontrado la resistencia permanente de milicias urbanas, ejércitos privados, compañías comerciales armadas, corsarios, agentes fiscales y ejércitos de los señores de la zona o de los rivales del rey y aspirantes al trono[74]. En todo caso, existen ya numerosos casos documentados, en los que las bandas armadas y los carteles han convertido el poder estatal, el gobierno y la sociedad civil en una grotesca imagen de sí mismos. Un ejemplo extremo sería la estructura de poder creada en Colombia por el cartel de Cali, que controla el 80 por ciento de la producción mundial de cocaína, capitaneada por sujetos como El Alacrán (Henry Loaiza Ceballos). No queda en Colombia una sola región libre de esa estructura. Las drogas y las balas fluyen por las venas de su vida social, y la larga mano de la violencia maneja la industria de la construcción, los clubes de fútbol, los taxis, los hoteles y algunos periódicos, y llega hasta el ejército, la policía y la judicatura. Durante los cinco últimos años, han muerto asesinados por las fuerzas armadas y sus aliados paramilitares, los narcotraficantes mandados por figuras como El Alacrán, más de mil quinientos políticos y dirigentes sindicales, mil oficiales de policía, setenta periodistas, cuatro candidatos presidenciales —de un total de seis en 1990—, un ministro de justicia y un gobernador. El Alacrán simboliza el problema de la incivilidad. Comenzó su carrera como sicario, y pronto se hizo famoso por su despreocupada crueldad; escaló la pirámide de los cargos de la droga hasta llegar al ala militar del cartel de Cali y participó en sus peores atentados, por ejemplo, en la matanza de 107 campesinos, en 1991, cuyos cuerpos fueron descuartizados con una sierra de cadena[75]. Los

[74] Janice E. Thomson, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns. State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe,* Princeton, N. J., 1994.

[75] Estos hechos están documentados en el informe de Amnistía Internacional, *Political Violence in Colombia: Myth and Reality,* Londres, 1994.

personajes que no se dejan corromper y plantan públicamente cara a estas bandas de pistoleros, narcotraficantes y asesinos son, por lo general, víctimas de represalias en las que les va la vida. En 1983, después de ser acusado en el parlamento de aceptar dinero procedente de la droga, Rodrigo Lara Bonilla, ministro de Justicia, respondió defendiéndose con vehemencia, renovó sus ataques a los carteles, requisó cientos de aviones llenos de droga y practicó varios arrestos. Cuando viajaba, fuera donde fuese, él mismo hacía y deshacía su equipaje, convencido de que acabarían poniéndole cocaína. Sus esfuerzos no sirvieron para nada, porque al año siguiente murió acribillado en una calle de Bogotá.

Naturalmente, se trata de un ejemplo extremo de la actual descomposición del modelo westafliano de monopolio estatal de la violencia. Tanto en las sociedades civiles como en las inciviles, las variantes del condotiero son numerosas y pueden abarcar un arco muy extenso que va desde los agentes de las empresas privadas de seguridad, armados con transmisores o (donde está permitido) con pistolas o porras, a las bandas armadas que dirigen los señores del mercado negro. Sin embargo, todas estas soluciones privadas para los peligros de la incivilidad son contradictorias, porque añaden aún más violencia a la vida social, y son, además, injustas, dado que sólo sirven para descargar la amenaza de violencia o la violencia efectiva en terceros, que se las componen como pueden, si es que pueden, para lograr un poco de seguridad. Las soluciones de carácter particular son sólo particulares y sirven sólo para relegar la probabilidad de un mal encuentro o de una muerte violenta a unas personas, mientras que otras disfrutan de una vida lujosa en sus fortalezas, rodeadas de muros y guardias armados, de soldados de Balaklava, de perros, alarmas electrónicas y alambradas de espino, con la pistola debajo de la almohada.

Así pues, queda en pie la cuestión fundamental: ¿Se puede hacer algo por prevenir o reducir el riesgo de guerra incivil, especialmente cuando ésta amenaza a pueblos enteros? Hans Magnus Enzensberger, uno de los ensayistas políticos más imaginativos y sinceros de Alemania, ha respondido provocadoramente, con una afirmación tan sencilla como inquietante: la única salida es hacer el papel de bomberos locales. *Hic rhodus, hic salta!* Lo primero es lo primero. «Nadie discute que la solidaridad internacional sea una meta noble. Todo aquel

que está dispuesto a conseguirla me parece digno de admiración», escribe Enzensberger, aunque critica con energía la idea de que los pueblos y los gobiernos de las antiguas potencias coloniales sean en gran parte culpables de la violencia que asola el resto del mundo, y, en consecuencia, niega que tengan el deber de remediarla en países tan lejanos como Camboya, Colombia o Suráfrica. A su parecer, la mala conciencia de quienes creen que la todopoderosa Europa no ha hecho otra cosa que sembrar el mal en el mundo resulta tan sospechosa como la opinión contraria, es decir, creer que Europa debe arreglar los males de la Tierra; o tan monstruosa como la estrategia de las Naciones Unidas en Bosnia, que se negaron a luchar contra el principal agresor e impidieron que sus víctimas se defendieran, al tiempo que intentaban protegerlas de la aniquilación total. La advertencia de Enzensberger es contundente: abandonemos esa tontería, pretenciosa e hija de la mala conciencia, de la ética universal («la retórica del universalismo») y trabajemos por la eliminación práctica de la violencia en aquellas zonas que cultural y geográficamente se hallan cerca de nuestros países. Los alemanes, por ejemplo, «somos incapaces de resolver la situación de Cachemira; comprendemos poco del conflicto que enfrenta a los suníes con los chiítas o a los tamiles con los habitantes de Sri Lanka; o de lo que sería mejor que decidieran los ciudadanos de Angola. De modo que, antes de quedar atrapados entre los beligerantes bosnios, será mejor que evitemos la guerra civil en nuestro país. La prioridad no es Somalia, sino Hoyerswerda y Rostock, Mölln y Sölingen» [76].

Enzensberger hace bien en subrayar que la meta más urgente y más tangible es fomentar el civismo en nuestras propias sociedades civiles. Por desgracia, su pensamiento lúcido e iconoclasta queda desfigurado por una serie de conclusiones brutales que plantean una batería de preguntas básicas para cualquier reflexión sobre la violencia en nuestro siglo: ¿ha desaparecido la guerra civil tradicional de la faz de la Tierra? ¿Queda sólo un continuo de violencia sin sentido que une Rostock con Soweto? ¿Actúan los kurdos, que se oponen a Sadam, o las tropas gubernamentales bosnias, que luchan contra los pistoleros serbios, como los cabezas rapadas autistas de Alemania o los gambe-

[76] Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, p. 90.

rros ingleses? De no ser así —como parece probable— ¿tiene sentido emplear la violencia contra el terror y el genocidio?, ¿merecen la pena los esfuerzos por recuperar la civilidad en las zonas asoladas por la guerra? Y, por otra parte, si esas guerras —las de Suráfrica, Bosnia o Birmania, por ejemplo— tienen consecuencias importantes para los países de las antiguas metrópolis y el poder político a escala mundial, ¿pueden sus pueblos y sus gobiernos volver la vista a otro lado y darles la espalda, murmurando que lo primero es lo primero? ¿O será que la crueldad ya no constituye un problema mundial?

Según parece, Enzensberger responde afirmativamente, argumentando que la contención de la guerra incivil es un asunto imposible desde el punto de vista técnico, en especial después de la guerra fría. En definitiva, el grado de violencia generalizada es tal que no se puede dominar. Enzenseberger niega el ideal político del «orden mundial» que defiende Stanley Hoffmann, y que supone «intervenir en todas las fuentes de conflicto global o regional para reducir el enfrentamiento violento de unos estados con otros y la injusticia y las violaciones de los derechos dentro de cada uno de ellos»[77]. Enzensberger no ignora que su argumentación puede caer en una contradicción ética (¿cómo se puede reducir una violencia que se tolera?), pero insiste en recordarnos que la máxima de Gödel, según el cual ni siquiera las matemáticas se salvan de la inconsistencia, puede aplicarse también al problema de la guerra incivil. ¿Por dónde empezar? ¿Dónde podemos concentrar nuestros esfuerzos para que resulten más eficaces? ¿Cómo establecer las prioridades? Son preguntas básicas a la hora de tomar medidas de carácter político-militar contra la incivilidad. Los políticos, los diplomáticos, los generales y la ciudadanía deben sustituir sus fantasías de omnipotencia por la lógica que aplica la medicina al dividir a los heridos en tres categorías (heridas leves, heridas incurables y enfermedad crítica), con el objetivo de establecer las prioridades del tratamiento, de modo que las guerras inciviles de la actualidad no sean irremediables. Algunas necesitan que enviemos vendas; otras, las incurables, serán abandonadas a su destino fatal; las restantes, aquellas que presentan una perspectiva razonable de solución, son las que deberían preocuparnos.

[77] Stanley Hoffman, «Desilusions of World Order», *New York Review of Books*, 9 de abril de 1992, p. 37.

Por esa razón, las palabras de Enzensberger, escritas en una prosa escueta y angulosa que favorece la ironía, se nutren de la tradición del Jonathan Swift de *A Modest Proposal for Preventing the Children of poor People in Ireland from being a Burden to their Parents or Country; and for making them beneficial to the Publick* (1729), que durante doscientos años ha fascinado y conmovido a sus lectores con su irónica sugerencia de paliar la espantosa pobreza que aquejaba a Irlanda dentro de las fronteras del imperio británico criando niños irlandeses para vender como carne en el mercado de la metrópoli. En cierta forma, la estrategia que propone Enzensberger se basa en las tres categorías que aplican los médicos a las víctimas de una matanza, lo que confirma su fama de provocador exquisito, que sabe golpear a sus lectores donde más les duele. Supongo que el autor cuenta con las reacciones airadas (como el debate que se produjo en *Der Spiegel*, a propósito de un artículo suyo donde decía que la actitud de Sadam era muy parecida a los *shows* que «montaba» Hitler), porque su preocupación más reciente ha sido cuestionar tanto el pacifismo ingenuo como el militarismo mezquino. Como escritor político que concede espacio a la ironía en una época inclinada a la gravedad, Enzensberger, que tiene mucho talento para escribir con varias voces, no es, desde luego, el protagonista de una apatía paródica, ni puede acusársele tampoco de mantener una actitud frívola respecto a la guerra o de establecer comparaciones fuera de lugar. «Brilla como un vaso de cerveza roto, al sol / en la parada del autobús, a la puerta del asilo», escribe elípticamente en un poema reciente. La guerra «cruje como el manuscrito que redacta el "negro" de las conferencias de paz. / Parpadea como el reflejo azul de la pantalla del televisor / en la cara del sonámbulo» [78].

Destrucción y violencia

El espíritu de las reflexiones de Enzensberger sobre la violencia continúa donde lo dejó Brecht, no con sus certezas ideológicas, pero sí con

[78] Hans Magnus Enzensberger, «Der Krieg, wie», en *Kiosk. Neue Gedichte,* Francfort, 1995, p. 8.

rasgos semejantes de *Verfremdung* lírica. En efecto, nuestro autor hurga en la realidad observable y llega a conclusiones inquietantes, sin perder nunca de vista la necesidad de establecer juicios sobre la materia que tiene entre manos. Su preocupación por el criterio explica por qué su palabra sobre el problema de la violencia nunca es la última, y por qué deja siempre abierta la puerta a otras reflexiones. Sin duda hay materia de sobra para discutir teórica y políticamente sus planteamientos, sobre todo si ampliamos el alcance de sus intereses (tal como corresponde a esta reflexión sobre la violencia) y llevamos hasta sus últimas consecuencias sus propuestas, por otro lado bastante vagas, para afrontar el problema de este fin de siglo. A este propósito, me parecen pertinentes tres puntos que se relacionan con la capacidad destructiva de la guerra incivil y con la importancia de cultivar el debate público sobre la violencia y asumir la vergüenza que debería producir en nosotros lo que este largo siglo de actos violentos ha hecho con el mundo.

En primer lugar, importa hablar con claridad de los *límites destructivos* de la guerra incivil, con la finalidad de demostrar que las formas sangrientas y autodestructivas de violencia han tenido unas consecuencias desastrosas e incluso grotescas, que ponen en cuestión la legitimidad y la eficacia de la violencia como medio y como fin de las luchas por el poder. Parece evidente, después de cien años de una violencia cada vez más decadente, que las guerras civiles no sólo destruyen la vida en el presente, sino que constituyen una amenaza para los supervivientes y para las generaciones que aún no han nacido. Las guerras inciviles continúan imponiéndose desde la tumba e impidiendo una relación pacífica entre los muertos, los vivos y los no natos (como ha dicho Edmund Burke), porque acaban con las condiciones que harían posible cualquier forma de sociedad civil.

En más de una ocasión se ha dicho que la guerra favorece los negocios, y no cabe duda de que la búsqueda de beneficios es un elemento tradicional de los conflictos armados que existen en el mundo, aunque sólo sea por el tentacular comercio de las armas. Sin embargo, en época moderna (desde el siglo XVIII), se ha dicho también que la guerra es perjudicial para el progreso económico, ya que produce formas decadentes de inversión y tiende a destruir la infraestructura de las economías de mercado y el grado de civilización imprescindi-

ble para producir e intercambiar mercancías. «Debo confesar —escribió David Hume— que cuando veo a los príncipes y a los estados enzarzarse en sus luchas, entre deudas, fondos e hipotecas públicas, se me representa siempre la imagen de un elefante en una cacharrería»[79]. Me parece que esta antigua tesis de la guerra como fuente de parálisis y empobrecimiento se adecua muy bien al momento actual, porque la extensión de la incivilidad y de las guerras inciviles produce un desvío de los recursos hacia actividades improductivas, de carácter mafioso, en las que entra la corrupción y la delincuencia, que debilitan y destruyen la posibilidad de desarrollo o de mantenimiento de una economía dinámica capaz de proporcionar bienestar a la ciudadanía. La decadencia económica de sociedades inciviles asoladas por la guerra como Sierra Leona, Argelia o el Líbano, nos recuerda que los mercados funcionan bien sólo cuando se desarrollan en una sociedad civil fuerte. Otro tanto puede decirse, aún con creces, a la inversa. La guerra incivil es una perversa demostración de que donde no existe sociedad civil tampoco existe mercado, porque las economías mercantiles dependen directamente de unos entramados densos y frágiles de instituciones no violentas, cuyas pautas de solidaridad social y normas de reciprocidad y compromiso cívico resultan imprescindibles para garantizar el flujo de datos sobre la evolución tecnológica, el conocimiento general de la capacidad de crédito de los aspirantes a empresarios, la restricción de los enriquecimientos rápidos y oportunistas, y el aumento de la motivación, la confianza y el sentido de la dignidad entre los trabajadores a través de instituciones no oficiales, tales como cafés, bares, clubes y la normal actividad social de la calle[80].

Los efectos de unas guerras que representan la forma extrema de incivilidad resultan también destructivos a largo plazo para el ecosistema del campo de batalla. T. S. Eliot tuvo la premonición *(La tierra baldía)* de una guerra definitiva, después de la cual «el árbol muerto no da cobijo, ni el grillo da alivio, ni la piedra seca da ruido de agua», que ya no es una fantasía. En Kabul, Vukovar, Grozni o Sarajevo ha quedado un rastro de edificios derruidos, kilómetros de tierra empa-

[79] David Hume, «Of Public Credit», en *Essays, Moral, Political, and Literary,* T. H. Green y T. H. Grose (eds.), Londres, 1898, p. 396.
[80] Robert D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy,* Princeton, N. J., 1993, pp. 152-62.

pada en petróleo y montones de desechos tóxicos; donde antes crecían árboles y flores, hay ahora hombres y mujeres cansados y enfermos que arrastran su propia muerte, mientras los jóvenes pululan por todas partes, entre las ruinas infestadas de ratas, buscando madera para hacer fuego, patatas, harina o hierbajos. Al parecer, el desastre ecológico que causan las guerras inciviles, antiguas o modernas, no ha variado mucho con la complejidad técnica de los métodos. Puesto que muchos de los llamados conflictos de baja intensidad se eternizan, hay regiones y países enteros que se convierten en campos de batalla donde mueren los civiles y se produce un enorme desastre ecológico a largo plazo, agravado (como en el caso del enorme mercado de desechos tóxicos del Líbano) por una delincuencia organizada a la desesperada, que aprovecha el desorden y la falta de vigilancia de los poderes establecidos. Los desastres ecológicos son otro aspecto crónico de la guerra tecnificada, como demostró no hace mucho el conflicto del Golfo Pérsico, donde una coalición internacional, encabezada por Estados Unidos, bombardeó los pozos y tanques de petróleo de Iraq y Kuwait, e incluso las propias autoridades iraquíes incendiaron sus pozos y derramaron intencionadamente el petróleo en el mar, dejando la zona cubierta durante varias semanas por una humareda negra y acre, llena de sulfuro, y permanentemente contaminada por los vertidos de las armas bioquímicas, las fugas de petróleo y los incendios de los pozos, que costó muchos meses extinguir.

Pero las guerras inciviles también causan desastres en lo que podríamos llamar ecología de la personalidad humana. La amenaza de la muerte alimenta el pánico, y toda criatura viviente se halla en un continuo estado de alerta. El conflicto recuerda un campo de tiro, en el que se dispara contra todo lo que se mueve o impide el movimiento libre. Hobbes, que reconocía la importancia del miedo como factor político, supuso que devolvería a los seres humanos la sensatez y los movería a plantearse la posibilidad de firmar acuerdos de paz, como si la superación de los temores consistiera, sencillamente, en poner la razón por delante de los impulsos; por desgracia, no es tan fácil. El miedo es bueno para las guerras inciviles, porque también puede tener efectos estimulantes. Como subrayaba Hegel, anima a los que están en la lucha, o se ven atrapados en ella, y les recuerda que en este mundo hay cosas superiores a las posesiones terrenales. El

miedo despierta el instinto de supervivencia, y puede empujarnos a realizar actos que nunca habíamos imaginado; incluso puede avivar en nosotros el «deseo de lo extraordinario», como llamó Ernst Jünger a la imprudente solidaridad de los soldados que, durante la Segunda Guerra Mundial, no dudaron un momento en destruir las catedrales de Reims y Albert, ni sintieron escrúpulos en atacar Notre Dame desde el aire. Mucho se ha escrito sobre esta clase de «heroísmos», pero no tanto —empezando por Hobbes— sobre los efectos paralizantes y autodestructivos que tienen el miedo y la violencia para los seres humanos. Destaca entre todas las opiniones la réplica de Edmund Burke a Hobbes: «La guerra civil echa raíces muy profundas en los hombres. Corrompe la política y la moral, y desvía incluso los gustos naturales y el deseo de equidad y justicia» [81].

Entre las innumerables consecuencias de una guerra incivil, sobresale todo un conjunto de heridas psicosomáticas. Los temores que engendra el conflicto armado suelen destruir el espíritu de los ciudadanos, y erosionan o desintegran su criterio y su capacidad de actuar solidariamente. Sus víctimas no sólo están permanentemente cansadas de pasar días y noches refugiadas en un sótano, sino también aterrorizadas de que el pánico les impida volver a ser ellas mismas, porque saben que la violencia, al contrario que la lanza de Aquiles, nunca cura las heridas que ella misma produce. Las víctimas experimentan una sensación de vacío; las palabras les fallan, o les abrasan la boca, cuando intentan describir su calvario. Viven obsesionadas por los fantasmas de la violencia, que aparecen y desaparecen como un trauma incurable; así, el caso del «síndrome de terror a los ataques aéreos» (Siegfried Sassoon), o del miedo enfermizo a la invalidez o una muerte probable (el síndrome de la Guerra del Golfo, con sus secuelas de pérdida de peso, alergias crónicas, convulsiones y cánceres provocados por los cócteles de armas químicas y gases nerviosos que soportaron las tropas de la operación Tormenta del Desierto), por no hablar del temor que se interioriza para siempre y que se manifiesta en trastornos periódicos e imprevistos. Existe una abundante literatura sobre la disminución de la estima personal, los efectos autodestructivos y la proyección de la violencia en terceros de los niños que han sido testigos de agresiones o

[81] Burke, *A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs.*, p. 203.

las han experimentado en su propia carne. Es bien sabido que las mujeres violadas o los hombres que han sido víctimas de un robo o una agresión en la calle padecen pesadillas nocturnas y ataques diurnos de pánico o de llanto incontrolado. En una guerra incivil, todos estos síntomas se experimentan con mayor intensidad y durante periodos más largos; en todo caso, duran mucho más que las condiciones objetivas que los provocan, porque las guerras terminan, pero sus consecuencias continúan vivas dentro de nosotros. Las víctimas siguen percibiendo un olor a cadáver descompuesto que no permite disfrutar la alegría de la «victoria». La experiencia clínica de la guerra de Bosnia, aún poco estudiada, demuestra ya todos esos efectos. Algunos casos representan todo un enigma; por ejemplo, para muchas mujeres violadas —aunque, en principio, cueste creerlo— esa agresión es menos incomprensible que otras y, por tanto, también menos torturante; en cambio, están mucho más traumatizadas por la separación de sus hijos, por haber presenciado el asesinato de sus maridos a la puerta de casa o por la experiencia de guardar fila durante horas para obtener un poco de agua, acarrear cubos por un largo tramo de escaleras hasta sus improvisados pisos en hoteles destruidos por las bombas, para, al final, ser víctimas de los francotiradores que tuvieron la paciencia de esperar a que llegaran hasta la puerta para hacer blanco en los baldes, con una espantosa precisión, y derramar el agua que tanto esfuerzo había costado. Como los supervivientes del holocausto, las víctimas serán ya para siempre vulnerables a todo tipo de «deformaciones y trastornos de la imaginación», que se manifiestan en forma de insensibilidad psíquica y complejo de culpa por haberse salvado de las garras de la muerte, junto a la comprensión sólo fragmentaria de una supervivencia duramente obtenida [82]. La familiaridad con la muerte violenta las paraliza; se ven obligadas a luchar sin entusiasmo contra la confusión y los traumas provocados por el pasado, contra un presente desconcertante y mal articulado, y unas escasas expectativas de futuro, si es que tienen la suerte de conservar alguna.

Pero el enfrentamiento incivil suele dejar una herencia aún más letal. Poblaciones y campos saturados de armas sin explotar que han

[82] Robert Jay Lifton, *The Future of Inmortality and Other Essays for a Nuclear Age,* Nueva York, 1987, p. 24.

demostrado ser más mortíferas en la paz que en la guerra. En estas condiciones, podría decirse que han desaparecido las diferencias entre la una y la otra, y que la paz se ha convertido en una guerra latente, llena de recuerdos cotidianos del conflicto. Las minas sin explotar son el símbolo más acabado de esa paz inútil, de la capacidad de la violencia para sobrevivir a los tratados que, formalmente, acaban con ella[83]. Las minas terrestres, un regalo de nuestro siglo a la posteridad, no son nuevas; se inventaron contra los tanques durante la Primera Guerra Mundial, y se utilizaron profusamente durante la segunda, sobre todo en Rusia y Polonia. Sin embargo, aquellas eran mayores y más pesadas, su colocación llevaba más tiempo, se detectaban mejor y, sobre todo, se empleaban contra objetivos específicamente militares; estaban diseñadas para matar o mutilar soldados enemigos, para retrasar sus movimientos y proteger las instalaciones militares, las tropas, los civiles y el territorio. Durante los años sesenta, los avances técnicos redujeron su tamaño, su peso y su coste —la popular P4 MK2 pesa menos de un kilo y medio, y cuesta sólo cinco dólares americanos—, y, este hecho, combinado con la posibilidad de una acción retardada, las hizo mucho más peligrosas, porque las convirtió en un modo barato y eficaz de impedir el desplazamiento de poblaciones enteras, aterrorizarlas, despoblar los campos, producir oleadas de refugiados y, literalmente, paralizar a las fuerzas enemigas. Lo que requería toda una jornada de trabajo de un batallón entero durante la Segunda Guerra Mundial, requiere ahora sólo unos minutos. Laos y Camboya conocieron los primeros intentos de sembrar las minas terrestres a gran escala y de un modo aleatorio, pero, en 1979, cuando la Unión Soviética invadió Afganistán, ya se habían convertido en un arma ofensiva de uso común, esparcida en zonas muy extensas por la artillería, los cohetes y los aviones.

Desde entonces, las minas se han convertido en un negocio redondo. Aunque no es fácil obtener cifras precisas, se sabe que existen en la actualidad cincuenta modelos distintos, fabricados por unas cien empresas en, por lo menos, cuarenta y ocho países; entre sus princi-

[83] Lo que sigue es un extracto de un informe muy bien documentado de Arms Project of Human Rights y Physicians for Human Rights, *Landmines. A Deadly Legacy*, Nueva York, Washington, Los Ángeles y Londres, 1993.

pales fabricantes y distribuidores se cuentan los Estados Unidos, Italia, Alemania, China, Egipto, Singapur y Paquistán. Su fácil adquisición, especialmente para los ejércitos con escaso presupuesto, las ha convertido en el arma típica de las guerras inciviles, y esto ha tenido unas consecuencias siniestras. En el Kurdistán, más de la mitad del gasto total en sanidad se dedica al tratamiento de sus víctimas. En Camboya, ha causado treinta mil amputaciones en una población de ocho millones de habitantes. Allí, como en otras partes, más de la mitad de las víctimas son niños y niñas que volaron por los aires mientras se dedicaban a las labores del campo que siempre han realizado —reunir el ganado para llevarlo a pastar, ir por agua o recoger leña— o, sencillamente, mientras jugaban. En los primeros momentos de la guerra de Afganistán, antes de conocer su letal contenido, les atraían las pequeñas minas pintadas de colores brillantes que se distribuían desde el aire, y que llamaban «mariposas» o «loros verdes». Ahora, todo el país está sembrado de unos diez millones de minas sin explotar, un hecho que ya ha inutilizada gran parte del sistema de irrigación y ha destruido la capacidad de la población para abastecerse de comida de un modo autónomo. En Angola, donde la guerra incivil dura ya más de treinta años, el hambre asola grandes zonas del país, tan plagadas de minas que nadie puede cultivarlas; y en el asolado Mozambique, donde el ya enorme número de lisiados continúa aumentando, la colocación de minas, tanto por parte del Frelimo como del Renamo, paraliza el sistema de transportes, afecta permanentemente al suministro eléctrico del país, impide la vuelta a sus hogares de más de dos millones de refugiados y destruye la industria del turismo, a causa del gran número de elefantes y otros animales salvajes que mueren en los parques contaminados.

Las minas asesinan y mutilan a las personas, y destruyen la posibilidad de un futuro civilizado para las sociedades. Pueden permanecer ocultas durante dos o tres décadas antes de estallarle a un niño que juega, a un anciano que pasea al caer la tarde, o al cerdo, propiedad de una familia, que se alimenta por los alrededores. Las heridas que produce el estallido son fatales, porque destruyen las venas de las piernas y obligan a amputar mucho más arriba del lugar de la lesión primaria, y por las espantosas infecciones secundarias que causan la suciedad, las bacterias y los fragmentos de tela, metal y plástico que

se incrustan en la carne. Los supervivientes de las explosiones padecen intensos dolores físicos y, con frecuencia, pierden su medio de vida. Las familias deben afrontar los numerosos gastos del tratamiento y la rehabilitación, la pérdida de los ingresos de la víctima y los costes a largo plazo que genera el mantenimiento de un pariente improductivo. En las zonas sembradas de minas, especialmente las rurales, los ciudadanos tienen que aprender a vivir con esos artefactos, trabajando sus campos como pueden, siempre expuesto a morir, o abandonar su casa para buscar la seguridad en otra parte; como resultado, el despoblamiento de los campos y la destrucción de los pilares que sostienen la solidaridad social.

La limpieza de los campos de minas no es una alternativa fácil. Si colocarlas resulta barato, para retirar una sola con ciertas garantías de seguridad se necesita un presupuesto medio de 300 a 1.000 dólares. La cifra produce espanto cuando se piensa que las zonas del mundo donde no se da abasto a retirarlas y donde aún quedan unos cien millones sin estallar, tienen una renta per cápita muy inferior. En la actualidad, se estudia cómo prohibir eficazmente su producción, exportación, distribución y almacenaje, pero lo cierto es que el protocolo de 1983 sobre minas terrestres de las Naciones Unidas no ha sido más que un tímido intento de regular el uso, no la producción o la venta. Aunque el contenido del protocolo pretende disminuir su empleo contra la población civil, no contiene mecanismos de ejecución, e ignora, además, el grave problema de la aleatoriedad inherente a la guerra de las minas, es decir, el hecho de que sobrevivan a su utilidad militar y representen un riesgo a largo plazo para la población civil. Mientras tanto, la retirada continúa siendo un proceso primitivo, porque, paradójicamente, los mecanismos más sofisticados para un manejo seguro, con sensores electrónicos o microchips, aumentan el riesgo de los artificieros. «La mayor parte de las herramientas para retirar las minas son aperos de labranza con pretensiones de otra cosa —observa *The Bulletin of the Atomic Scientists*; el instrumento más común suele ser un hombre con un palo» [84]. No es necesario añadir que la retirada a mano es peligrosa y lenta, teniendo

[84] Jim Wurst, «Ten Million Tragedies, One Step at a Time», *The Bulletin of the Atomic Scientists*, julio-agosto, 1993, p. 20.

en cuenta, sobre todo, que los que la practican conocen mal la localización de los artefactos. Así las cosas, especialmente en las zonas devastadas por la guerra, los políticos sienten la tentación de olvidar el asunto y apechar también con sus violentas consecuencias en los llamados tiempos de paz.

Publicidad y violencia

Existen muchos métodos posibles para controlar con eficacia la incivilidad en todas sus formas, las más y las menos lesivas. La reflexión teórica desde el punto de vista de la legislación no produce resultados porque, como se ha dicho ya, éstos deben adaptarse a distintos tiempos y espacios, y a las formas concretas que adopta la agresión en cada momento. Por ejemplo, algunos conflictos inciviles sólo podrían pararse con una intervención militar extranjera, mientras que en otros bastaría con un mínimo de violencia y un máximo de justicia impuesta por una autoridad externa. En ciertos contextos, por ejemplo, en Bosnia-Herzegovina, la creación de un Estado con soberanía territorial parece condición esencial para acabar con el conflicto y reproducir las estructuras moleculares de una sociedad civil; sin embargo, en un contexto como el de la guerra que Gran Bretaña se sacó de la manga contra Argentina por el control de las islas Malvinas, la extravagante idea de mantener la ficción de un Estado territorial y soberano acabó en un baño de sangre. Por el contrario, en los casos de violencia no colectiva, tales como los asaltos comunes en la calle, basta con la policía para detener a los agresores, interrogarlos y ponerlos en libertad, con una amonestación, o conducirlos ante un tribunal y, quizá, condenarlos a prisión, etc.

Ante un fenómeno tan complejo, las posibilidades políticas de reducir y eliminar la violencia sólo se harán realidad contando con un conjunto de estrategias, que abarcan desde los acuerdos a alto nivel sobre la reducción de armamento, los tribunales para juzgar los crímenes de guerra y la integración regional de los antiguos estados soberanos, hasta la redacción de unas leyes que, en el plano nacional, pongan coto a las agresiones físicas y la violencia cotidiana, por ejemplo, contra las mujeres, los grupos étnicos y los homosexuales. En to-

dos estos casos, como pretendo demostrar aquí, las tácticas darán escasos resultados —o se convertirán en estrategias autoritarias para mantener «la ley y el orden»— mientras no se cultive la cultura cívica en la sociedad civil. Nunca debemos subestimar los peligros del autoritarismo, porque en las democracias consolidadas se detectan en la actualidad signos de que la opinión pública está convencida del aumento de esa patología social, cuyas causas se comprenden mal y cuyas soluciones parecen cada vez más alejadas de una esperanza realista. «Los elevados índices de criminalidad entre los varones jóvenes de la comunidad negra son una de las causas principales de su condición de clase subalterna, y, lo peor, es que no se vislumbra ningún remedio que sea al mismo tiempo eficaz y políticamente viable», escribe un famoso juez estadounidense, presidente del Tribunal de Apelación de su país, y añade que «no existen métodos viables para impedir que los padres peguen a sus hijos; ni siquiera sabemos si los malos tratos generan la posterior violencia o si ambas cosas son producto de una predisposición genética compartida por los miembros de la familia». Con tales premisas es fácil llegar a la conclusión de que la violencia continuará engendrando violencia. «Después de varias décadas de fracasos en la experimentación de distintos tipos de programas de rehabilitación, vemos que las soluciones de esa clase no han servido para nada, como no sea para desacreditar a la criminología como disciplina.» Se ha dicho que los análisis de los expertos sociólogos, basados en un elevado número de datos, demuestran que «el castigo reduce la violencia, porque disuade o incapacita a los delincuentes para practicarla»; así pues, el endurecimiento de las normas sería la única actuación posible. La experiencia de las autoridades en esta materia debería tenerse en cuenta, y podría estudiarse también la posibilidad de extender la pena de muerte a delitos distintos al asesinato con una carga especial de brutalidad. Por otra parte, habría que acabar con la costosa dilación de los procedimientos, especialmente en el caso de las ejecuciones, que (en Estados Unidos) pueden llevarse a cabo hasta diez e incluso veinte años después de la sentencia[85].

[85] Richard Posner, «The Most Punitive Nation. A Few Modest Proposals for Lowering the US Crime Rate», *The Times Literary Supplement*, núm. 4.822, 1 de septiembre de 1995, pp. 3-4.

Este tipo de premisas y conclusiones son muy discutibles, hasta el punto de que ese autoritarismo en potencia que supone «responder a la violencia con más de lo mismo» constituye uno de los efectos negativos de la incivilidad que también hay que resolver. Me gustaría subrayar aquí que el cultivo de *esferas de debate público*, en las que la ciudadanía pueda cuestionar los métodos violentos del poder, es condición esencial para reducir el clima de violencia con garantías de continuidad, y ello por cuatro razones: para conservar la memoria colectiva de los momentos históricos en los que ha imperado la violencia; para crear en los ciudadanos y los gobiernos la conciencia de la naturaleza y extensión de las actuales tendencias inciviles; para someter al debate público e informar a otros ciudadanos de los juicios éticos sobre la posibilidad de emplear, justificadamente y en ciertas condiciones, algunas formas de violencia; y para estimular la búsqueda de soluciones que tengan en cuenta la complejidad de la materia y las consecuencias de los métodos violentos para las instituciones democráticas.

Cuando exponemos el problema de la violencia al debate público estamos recuperando un aspecto del pensamiento político occidental que se remonta al sistema legal de Roma, respetuoso del cumplimiento de los pactos y los tratados de paz *(pacta sunt servanda)*, y, en última instancia, a la idea típicamente griega de la incompatibilidad entre violencia y vida pública, puesto que el ser humano se distingue del animal por su capacidad para hablar *(lexis)* y actuar *(praxis)*, lo que le permite ponerse de acuerdo con los restantes ciudadanos de la *polis* y levantar las murallas de la ciudad, con el objetivo de protegerse de la violencia física. Esta tensión categórica entre violencia y discurso y acción pública se ha convertido en uno de los aspectos más importantes del pensamiento político moderno, en el que podemos identificar tres significados relacionados entre sí del concepto de «público» [86]. El concepto de esfera pública nació vinculado a la lucha contra el despotismo en suelo europeo. Se hablaba de «virtudes públicas» y «opinión pública» para oponerse al comportamiento arbitrario de reyes y cortesanos, a sus abusos de poder y al cultivo de sus intereses

[86] Resumo aquí mi «Structural Transformations of the Public Sphere», *The Communication Review*, vol. 1, núm. 1, verano 1995, pp. 1-22.

particulares a expensas de los intereses colectivos del reino. Durante los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, el ideal normativo de esfera pública —aquel espacio de la vida en el que los ciudadanos podían inventar su identidad, bajo la amenaza del estatal— constituyó el centro del discurso de los *commonwealthmen* republicanos, movidos tanto por el ejemplo de la repúblicana romana (o la *polis* griega) como por la utopía de un mundo futuro que no dependiera del espíritu mezquino de los poderes ejecutivos, de los ejércitos y de las luchas sangrientas causadas por el clericalismo. Con el desarrollo de las economías capitalistas modernas, el ideal de la esfera pública (podríamos citar el ejemplo de la obra de Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung* [1922]) se utilizó para criticar los intentos del capitalismo organizado y sus instituciones propagandistas de dividir a la «opinión pública» para imponerle sus principios. El interés de la época se desplazó del problema de la violencia al problema de las consecuencias negativas que tiene para la búsqueda del bien común una economía basada en el mercantilismo que estimula el comportamiento egoísta, impide la participación en la vida pública, porque roba al ciudadano un tiempo precioso que sólo emplea en trabajar, y fomenta la ignorancia y la decepción a través de unos medios movidos únicamente por el lucro.

Así pues, en las dos primeras fases de la definición de esfera pública de la época moderna encontramos, respectivamente, dos únicos intereses: la necesidad de exigir responsabilidades al poder de un Estado territorialmente definido, y la crítica al egoísmo y al ánimo de lucro que genera el sistema capitalista de mercado. En la tercera, y más reciente, ambos problemas se unen indisolublemente. El ideal de esfera pública se vinculó, en principio, a los medios audiovisuales de propiedad pública, cuyo prototipo fue la BBC. La afinidad electiva de estas instituciones con la vida pública se debía a su capacidad para representar las esperanzas, los temores y los distintos estilos de vida y opinión del conjunto de la comunidad política, y para garantizar la supervivencia de los valores públicos y el debate abierto en la época del Estado-nación y el consumo capitalista.

Uno de los elementos más discutibles de esa representación moderna es su ideal de una esfera pública independiente y espacialmente integrada que opera en el marco del Estado-nación. Por desgracia, esa

república ideal de ciudadanos, limitada territorialmente, donde se pueden defender distintas definiciones del bien común sin necesidad de recurrir a la violencia está a punto de pasar a la historia. Vivimos en una época que ha derribado las barreras espaciales de la comunicación. El predominio de una vida pública organizada dentro de las fronteras de un Estado y mediatizada por la radio, la televisión, la prensa y los libros está llegando a su fin. En su lugar, encontramos otro tipo de vida pública, sometida a procesos económicos de dispersión y «desterritorialización», capaces de crear un complejo mosaico de esferas colectivas relacionadas y superpuestas, que nos obliga a revisar nuestra antigua idea de vida pública y los términos y expresiones: «público», «privado», «opinión pública» y «bien común».

Aunque estas nuevas esferas surgen en distinto ámbitos de los estados y las sociedades civiles, todas ellas son palestras donde se defienden intereses con las características esenciales de lo que llamamos vida pública; es decir, se trata de una forma concreta de relación espacial entre dos o más personas, vinculada, por lo general, a ciertos medios de comunicación (radio, televisión, satélite, fax, teléfono, etc.), en la que se producen debates no violentos durante un periodo de tiempo más o menos largo sobre los problemas de su medio de interacción o de las estructuras político-sociales del medio en que se hallan los interlocutores. En este sentido, las esferas públicas nunca aparecen en una forma pura —la descripción que sigue es un tipo ideal—, y raramente aisladas unas de otras. Aunque caracterizadas por redes de conexión, las esferas públicas modernas presentan una fragmentación que impide la tendencia a formar una sola esfera integrada. Puesto que los ejemplos que veremos a continuación, casi todos tomados de las democracias consolidadas, ilustran lo heterogéneo de su tamaño y naturaleza, he preferido distinguir, a riesgo de que se me malinterprete, entre *esferas micropúblicas*, donde hallamos cientos o quizá miles de personas que debaten y se relacionan en un plano inferior al del Estado-nación; *esferas mesopúblicas*, que normalmente comprenden millones de ciudadanos relacionados en el marco del Estado-nación; y *esferas macropúblicas*, que engloban a cientos o miles de millones de participantes en debates referentes al ámbito mundial o supranacional del poder. Intentaré analizarlas una a una, con el objetivo de conocer cuáles son sus consecuencias para las teorías sobre la violencia.

Los cafés, los lugares de encuentro en las ciudades, y los círculos literarios, es decir, los espacios típicos del desarrollo de las antiguas esferas públicas en el primero de los citados niveles, encuentran hoy su contrapartida en una enorme variedad de espacios locales, donde los ciudadanos debaten qué es lo que se debe distribuir, a quién, dónde, cómo y cuándo. Entre los múltiples ejemplos a nuestra disposición, podríamos mencionar una reunión en Berlín de acalorados ciudadanos alemanes de lengua turca para debatir el problema de su acoso físico y verbal en las calles, los colegios y los supermercados; o las primeras críticas de la música rap, y también las más inteligentes, contra la brutalidad y el acoso policial, evidente en K. R. S., de «¿Quién nos protege de vosotros?», un rap militante y filosófico que tiene letras como éstas: «Matáis negros y lo llamáis legalidad» o «Cada vez que os oigo decir: "Eso es ilegal", yo me digo: "Eso es auténtico"». Las esferas micropúblicas son hoy un elemento vital de los movimientos sociales contemporáneos preocupados por la violencia. El movimiento feminista, por ejemplo, está formado en su mayor parte por redes de pequeños grupos de bajo perfil, organizaciones, iniciativas, contactos y amistades, todo ello sin salir de la vida cotidiana de la propia ciudad. Tales redes sumergidas, que las mujeres frecuentan sólo a tiempo parcial, forman una especie de laboratorio donde se experimentan los desafíos a los códigos masculinos dominantes, y se inventan y expanden nuevas formas de vida. En estos laboratorios locales, el movimiento feminista ha empleado una enorme variedad de medios de comunicación (teléfono, fax, fotocopias, vídeos, cámaras, ordenadores personales) para poner en tela de juicio todas las formas de dominio masculino, sin excluir la violación del cuerpo femenino. Las esferas públicas de estas experiencias suelen ser círculos de debate, editoriales, asociaciones femeninas de profesionales, clínicas, casas de acogida de mujeres maltratadas y reuniones de amigas y conocidas para tomar una copa y hablar, entre otras cosas, «de hombres». Ocasionalmente, estos espacios aparecen en los grandes medios audiovisuales, por lo general, con motivo de manifestaciones a favor del aborto o de los derechos de las lesbianas, o de «sentadas» contra el veredicto de ciertos jueces. Paradójicamente, estas microesferas que problematizan la incivilidad extraen la fuerza de su carácter latente. Aunque son privadas, por actuar a distancia de la vida pública oficial, de los partidos

políticos y de las luces mediáticas, muestran todas las características de un pequeño grupo público, que si puede actuar con éxito, contra la actual distribución del poder incivil, es, precisamente, porque opera en resquicios sociales que carecen de interés periodístico.

Las esferas mesopúblicas son aquellos espacios en los que, separadas por enormes distancias, hay millones de personas que miran, leen, escuchan y participan en un debate pacífico sobre la violencia del poder. En su mayor parte, coexisten con el Estado-nación, pero también pueden traspasar sus fronteras, para ponerse en contacto con audiencias vecinas (el caso de la programación y la publicidad en lengua alemana para Austria); otras veces, se limitan a una región, dentro de un determinado Estado, como el caso catalán y el caso vasco en España. Las esferas mesopúblicas cuenta con periódicos de gran tirada, como *The New York Times, Le Monde, Die Zeit,* el *Globe and Mail* o *Avui*; o con medios audiovisuales como la emisoras de radio y televisión de la BBC, la Radio Sueca, la RAI y la National Public Radio de los Estados Unidos y los cuatro canales nacionales de televisión (CBS, NBC, ABC y Fox).

Pese a la continua presión que les llega desde abajo, desde las esferas micropúblicas, las esferas mesopúblicas de debate sobre la violencia —cuyos temas más comunes son la guerra incivil, las armas nucleares y la violencia urbana— hacen gala de una notable tenacidad. En realidad, no hay peligro de que se roben espacio las unas a las otras, y no sólo por el distinto tamaño de sus respectivos ámbitos públicos, sino también porque cada una de ellas se alimenta de las tensiones de la otra (los lectores de un periódico nacional pueden consultar las revistas o los boletines locales, buscando, precisamente la variación de temas y puntos de vista), o porque las esferas mesopúblicas prosperan gracias a los medios con atractivo para los grupos lingüísticos —regionales o nacionales—, que, además, cuentan con estructuras de producción y distribución consolidadas y capaces de hacer circular entre millones de personas cierto tipo de noticias y hechos cotidianos, películas y programas de entretenimiento que fomentan determinados estilos de vida y hábitos de comunicación sobre los problemas que plantea la incivilidad y otros asuntos de interés público; y también porque los medios privados de la sociedad civil facilitan regularmente los debates públicos sobre el poder violento. Sobran pruebas de que así como los medios públicos están cada vez más sometidos a las fuer-

zas del mercado, los medios dependientes del mercado, a largo plazo, acaban por politizarse, porque necesitan comunicar asuntos de interés para unos ciudadanos capaces de distinguir entre los debates públicos y la propaganda mercantil. Como ejemplo de esta tendencia, la actitud implacable de la prensa amarilla británica, que no duda en extraer provecho de los asesinatos, las violaciones y otras formas de violencia criminal. No menos populares son algunos programas estadounidenses, tales como «Larry King Live», de la CNN, donde, entre anuncios de chocolate, colchones y pizzas, se simulan agrias peleas familiares sobre los abusos sexuales de niños, la crueldad con los animales y la violencia contra los homosexuales, delante de un público seleccionado que discute con no menos acritud y que, en pleno alboroto, contesta con descaro al presentador, grita a los expertos y pone en duda la sinceridad de los entrevistados.

El actual crecimiento de las esferas macropúblicas, tanto en el ámbito mundial como en el regional (por ejemplo, la Unión Europea), representa un fenómeno poco estudiado, aunque de gran interés para el análisis de las relaciones entre la violencia y la publicidad. Estas esferas, formadas por cientos de millones de ciudadanos son, en realidad, una consecuencia imprevista de la concentración internacional de empresas mediáticas, cuya propiedad y ámbito de emisión se mantenían en otro tiempo dentro de los límites del Estado-nación. La actual mundialización de esas empresas supone, en el mundo de la prensa, la propiedad cruzada y en cadena de periódicos, la adquisición de medios por intereses de tipo industrial y, lo más significativo, el desarrollo global y regional de sistemas de comunicación vinculados por satélite. Sin embargo, ese proceso que asume riesgos y se mueve por el cálculo de beneficios tiene sus consecuencias paradójicas; entre otras, que lleva los debates públicos más allá de las fronteras nacionales. Una gran parte de este tipo de esferas públicas es, por el momento, bastante novata. Funcionan breve e informalmente; tienen pocas fuentes de financiación y protección legal; en definitiva, son tan frágiles que a veces constituyen un fenómeno efímero. Les interesan especialmente las noticias de alcance internacional: reuniones para tratar asuntos relacionados con la paz, pruebas nucleares o guerras inciviles, porque su enorme carga simbólica atrae a la totalidad de los medios y goza de una audiencia de dimensiones mundiales.

Con ocasión de las tres reuniones que mantuvieron Reagan y Gorbachov (Ginebra, 1985; Washington, 1987; y Moscú, 1988), la audiencia repartida por el mundo escuchó las distintas versiones del fin de la guerra fría que le contaron la CNN, el «Nightline» de la ABC o el programa matinal de la televisión soviética, «90 minutos».

Se dice a menudo que la cobertura de la violencia en los medios divulga meros rituales de pacificación, y que la audiencia mundial enmudece, fascinada por hechos que ya se han convertido en espectáculo. Sin duda, la crítica es legítima en los casos férreamente censurados, como la guerra de las Malvinas o la del Golfo, pero hay signos que manifiestan la tendencia al modo subjuntivo de la cobertura mediática de las reuniones «en la cumbre» y otros acontecimientos, lo que aumenta en la audiencia la sensación de que las «leyes» que rigen el poder político no constituyen un hecho natural, de modo que la configuración del mundo depende en parte de los esfuerzos por cambiarlo, con violencia o sin ella, según el criterio que se adopte.

La llamativa tendencia al subjuntivo, combinada con la posibilidad de llegar a una audiencia internacional, puede suscitar nuevos debates públicos sobre la capacidad del poder violento para sobrepasar las fronteras de la esfera mesopública. Como ejemplo, la retransmisión de la CNN durante veinticuatro horas diarias de la crisis de Tiananmen, en la primavera de 1989, que representó un punto de inflexión en el desarrollo de las noticias internacionales. No sólo fue la narración más importante de una historia cubierta a través de la televisión internacional por satélite, sino también la primera ocasión en que la propia retransmisión configuraba directamente el acontecimiento, que se propagó con toda rapidez en tres planos: dentro de las fronteras nacionales, a través de los círculos diplomáticos mundiales y en el escenario de un debate público internacional sobre las posibilidades de resolver la crisis. El compromiso —típico de la televisión por cable— de la CNN para brindar a sus espectadores una información de los hechos importantes desde todas las perspectivas del espectro político contribuyó a dar publicidad a las demandas de los estudiantes que, en muchos casos, habían viajado al extranjero y conocían bien el poder político de la televisión para crear esferas públicas de oposición al régimen totalitario chino. No es casual que eligieran como símbolo a la «diosa Democracia», ni que exhibieran en sus pancartas citas, entre otros, de

Abraham Lincoln, todas ellas en inglés por suerte para las audiencias occidentales. Los estudiantes comprendieron que manteniendo el interés de las cámaras y los teléfonos móviles (y, más tarde, de las cámaras manuales de 8 mm) aumentaban sus posibilidades de supervivencia y de apoyo internacional. El tiempo ha demostrado que su rebeldía creó la posibilidad de quebrar la autoridad del partido comunista chino. En efecto, la causa de los estudiantes obtuvo el reconocimiento de otros estados y otras ciudadanías, y es probable que este hecho prolongara la protesta, hasta la matanza final de un número de estudiantes que se calcula entre los 400 y los 800. Según Alec Miran, productor ejecutivo de la CNN en China durante la crisis: «La gente se nos acercaba por la calle, para decirnos: "Sigan grabando, sigan transmitiendo, porque mientras se mantengan en el aire no se atreverán a venir". Y así fue. El ejército llegó cuando desconectamos las cámaras» [87].

Como toda línea de investigación que rebasa los límites del pensamiento convencional, un planteamiento nuevo y radical de la teoría de la esfera pública que la relacione con el poder y la violencia abre la puerta a nuevas críticas y nuevas preguntas, con consecuencias de gran calado en el campo de la filosofía, la política y la comunicación. Uno de los resultados más evidentes ha sido que el intento de los neorrepublicanos de vincular la teoría de las esferas públicas a los medios públicos ha fracasado tanto en el terreno normativo como en el empírico. Sólo las razones empíricas explican por qué el concepto de esfera pública se sostiene en fenómenos tan dispares como la iniciativa ciudadana, la narración de los hechos sangrientos en la prensa escandalosa, la televisión por satélite y las guerras inciviles en cualquier lugar de la tierra. Las esferas públicas no sólo no encuentran espacio en los medios controlados por el Estado, ni (contra lo que dice Habermas) pueden definirse como propios de esa cuña de vida social inserta entre el mundo del poder y el dinero (el Estado y la economía) y las asociaciones de carácter prepolítico de la sociedad civil. La geografía política que han creado las teorías convencionales de las esferas públicas es muy poco adecuada. Las esferas públicas pueden desarrollarse, y de hecho se desarrollan, en distintos ámbitos de la sociedad civil y las instituciones

[87] Citado en Lewis A. Friedland, *Covering the World: International Television News Services*, Nueva York, 1992, p. 5.

estatales, entre los que no faltan el territorio, supuestamente enemigo, de los mercados, ni el mundo del poder que se sitúa fuera del alcance del Estado-nación, el mundo hobbesiano, convencionalmente dominado por los acuerdos secretos, las diplomacias convenientes, las transacciones comerciales, la guerra y los rumores de guerra.

Para conocer hasta qué punto existe una tendencia a largo plazo en las modernas esferas públicas a introducirse en zonas de la vida previamente inmunes al debate sobre el poder y la violencia necesitaríamos una larga investigación; no obstante, parece evidente que quedan pocas áreas de la vida política y social —quizá ninguna— protegidas de la discusión pública de su propia violencia. La antigua asociación «natural» del fenómeno de la violencia a la propiedad privada, las condiciones del mercado, la vida familiar o ciertos acontecimientos como el nacimiento o la muerte se halla en franca decadencia. Y lo mismo podría decirse de otra idea más antigua aún, de origen griego, que situaba la esfera pública de la ciudadanía en el mundo silencioso de la intimidad (literalmente, la idiocia) del *oikos*. A medida que se extienda la publicidad mediática —como sugieren los *talk shows* televisivos del tipo «Ricki Lake» y los enfrentamientos feministas con la violencia machista— es probable que el poder privado y la violencia se vean arrastrados a los vórtices de la controversia negociada, que constituyen la marca de fábrica de los espacios públicos. El reino de la intimidad desaparece; la división entre «lo público» (donde los debates sobre el poder se consideran un asunto ajeno) y «lo privado» (donde esos debates carecen de un rol legítimo frente a la intimidad, la elección individual y la naturaleza biológica o de origen divino) se ha derrumbado. La politización saca a la luz la arbitrariedad y la violencia que ocultan las definiciones tradicionales de «lo privado», y dificulta (como han comprobado en carne propia varios personajes con poder) la justificación de los actos violentos como problemas ajenos.

Culpa y vergüenza

La publicidad cada vez mayor de la violencia cuestiona la idea, muy extendida, de que la saturación de imágenes violentas de la vida cotidiana en los medios presupone una audiencia incapaz de establecer

con esos hechos una relación que no sea sadomasoquista. La tesis, anticipada ya en el título de la obra de Jean Baudrillard, *The Evil Demon of Images,* sostiene que el antiguo aforismo «La guerra es la continuación de la política por otros medios» debería sustituirse por este otro: «Las imágenes mediáticas son la continuación de la guerra por otros medios». La guerra, es decir, la mayor concentración posible de violencia, se ha hecho televisiva y cinematográfica, y la imagen producida por medios mecánicos (por ejemplo, en *Apocalypse Now*, de Francis Ford Coppola) reproduce la guerra devorando todo lo que se cruza en su camino durante la filmación, para luego vomitarlo como un espectáculo de masas que repite las imágenes del napalm, los cuerpos gaseados, los tanques en llamas, el estruendo de los aviones, las explosiones, los llantos infantiles, las violaciones y el pillaje. «La guerra se hace cine, y el cine se hace guerra.» Mucha gente cree que las imágenes bélicas convierten al público en testigo, porque reproducen literalmente la realidad, pero Baudrillard lo niega categóricamente. La imagen, fotográfica, cinematográfica o televisiva, seduce tanto al que la crea como al que la ve, porque produce en ellos una espontánea confianza en su realismo. Es así como el elemento discursivo de la cruel realidad de la guerra desaparece, absorbido por un agujero negro de imágenes que destruye todas las referencias y organiza la realidad en polaridades: objetivo/subjetivo, público/privado, malo/bueno e imaginario/real. La guerra se convierte en un hecho incuestionable. Las imágenes de la violencia pierden su significado trascendente; ya son sólo una violencia cruda, tal cual, que proporciona a una audiencia seducida y prácticamente secuestrada «una especie de placer primitivo, una alegría de carácter antropológico, una fascinación animal, ajena a todo placer estético y a toda dimensión moral, social o política» [88]. Enzensberger plantea la misma tesis en *Aussichten auf den Bürgerkrieg.* La televisión se ha convertido en un «enorme *graffiti*», que sirve las matanzas como entretenimiento de masas. Los actos violentos de Sarajevo, Kigali y Belfast, por ejemplo, funcionan como «una película de terror con su propia sangre y sus propias tripas». Ni las descorazonadoras escenas del exilio, las violaciones y las represalias de las guerras lejanas, ni las secuencias de la violencia que soportan

[88] Jean Baudrillard, *The Evil Demon of Images,* Sydney, 1988.

los irritados ciudadanos de las grandes urbes reciben un tratamiento serio. Son un mero pasatiempo.

La tesis nos parece tan caprichosa como poco convincente, y no sólo por la proliferación de esferas públicas de debate sobre la violencia que acabamos de ver. Si la apocalíptica teoría de la conversión de la violencia en pasatiempo de masas fuera exacta, no se comprende cómo ha podido salir ilesa de un contexto cuyos significados dependen de los medios de comunicación en términos absolutos. Por otro lado, si es cierta y no se trata de una provocación deliberada, tampoco sabemos qué hacer con ella, como no sea prohibir los reportajes de los medios sobre la violencia (lo que, a fin de cuentas, podría encajar en la idea de Enzensberger, que recomienda a la ciudadanía que se olvide del resto del mundo y se concentre en las guerras inciviles de sus vecinos). Tampoco nos dice nada de la supervivencia —incluso el resurgimiento— de las fuertes presiones que llegan desde abajo y desde fuera de los medios (desde el proceso civilizador), o sobre la aparente estupidez intrínseca de la audiencia, a no ser que debamos suponer que la compone un triste conjunto de imbéciles de mentalidad simple, incapaces de interpretar o reinterpretar las imágenes, incluso las que se les presentan con la explicación de los orígenes, las causas y las implicaciones éticas, que, además, experimentan una catarsis o, quién sabe, quizá una intensa satisfacción, con el mal ajeno. Pero esta audiencia de misántropos idiotas no casa con la evidente repulsión que le producen con frecuencia las imágenes que le ponen delante de los ojos; la prueba está en que es capaz de distanciarse de ellas o evitarlas en la medida de lo posible, y de extraer sus propias conclusiones, que comparte con otros, sobre el formato de los programas y las historias que se cuentan, o sobre los pros y los contras de la violencia en cuestión.

La tesis de Enzensberger y Baudrillard también se puede criticar desde otro punto de vista. Ambos autores suponen que las representaciones de los actos de incivilidad o de las guerras inciviles son textos sin fisuras, que absorben en todos los casos la atención de quien las contempla, y disuelven a la audiencia en la nada. Aun admitiendo su capacidad de seducción, parece exagerado borrar de un plumazo el concepto de «audiencia», y no sólo por razones empíricas (la indiscutible existencia del debate público), sino también porque esa posibilidad choca con los distintos modos de representación textual de la

violencia y, por tanto, subestima la existencia de respuestas, probablemente muy variadas, por parte del público. Los propios textos sobre la violencia presentan grandes diferencias; algunos proceden del ámbito estatal y están sometidos a una férrea censura; otros dependen de la redacción de un periodista, del punto de vista de los culpables o de la víctima; y otros aún, ofrecen una ecléctica mezcla de posibilidades, pero todos ellos contienen una «intención» (Eco) que determina hasta cierto punto los distintos tipos de respuesta, según las interpretaciones de la audiencia. Ningún relato de un hecho violento tiene un significado único y definitivo, y, desde luego, nunca depende solo de su redactor; cada episodio que se comunica encuentra, eso sí, interpretaciones más o menos adecuadas, es decir, juicios más o menos convincentes, preestructurados por la forma y el contenido del propio relato. En ciertas ocasiones, como en el caso de la censurada información sobre la guerra de las Malvinas, se trata de fomentar el patriotismo y la exaltación de la violencia entre los espectadores; en otros casos, por ejemplo, el de la hábil cobertura televisiva de una violación o un asesinato ocurridos en nuestra propia comunidad local, el miedo puede surtir efectos paralizantes en la audiencia, puede confundirla o producirle depresiones, lo que contribuye a mantener su respuesta dentro de unos límites estrictamente definidos; sin embargo, hay veces en que la crueldad de lo relatado despierta en el espectador la capacidad de empatizar con la víctima, y le ofrece no sólo la posibilidad de «comprender», sino también de ir más allá del propio relato; esto es, de preguntarse por lo que se esconde detrás de los hechos violentos, aunque no fuera esa, en principio, la intención del relato.

Existe también la posibilidad de encontrar en los medios un espacio que albergue representaciones de resistencia a la violencia imperante. Las imágenes televisivas no se limitan a destacar los aspectos destructivos. No sólo vemos incendios, saqueos, asesinatos, edificios reducidos a escombros y cuerpos cubiertos de sangre, sino también los primeros signos de civilización en las zonas de guerra: los zapatos fabricados con los neumáticos de un coche destrozado por una bomba; un ciudadano que asea un piso sin paredes; una mujer que busca restos de tela para hacer pañales; un cartero que sale quién sabe de dónde; un sacerdote que reúne a un grupo de chiquillos con los pantalones andrajosos para montar un taller de reparación de coches en

un destartalado cobertizo cercano a su parroquia, visiblemente dañada por los bombardeos. Aunque menos evidentes, la pantalla nos ofrece también otros signos de resistencia: la independencia del juicio del periodista que narra los hechos, con la fatiga reflejada en el rostro, y la voz quebrada por la comprensión y la simpatía que despiertan en él las víctimas. Está, además, el silencio de éstas, la aterradora quietud de quienes han sufrido agravios que no se pueden expresar con palabras, y, lo contrario, sus gritos, un llanto sordo que evidentemente está dirigido a todos y a nadie en particular. Los gritos de las víctimas del mundo nunca habían llegado con tanta frecuencia a un número tan grande de espectadores. Algunos, como la fotografía que tomó Nick Ut en 1972 de una niña vietnamita desnuda, que huía de la aldea incendiada por el napalm, se han convertido en iconos. Por tanto, esos gritos producen efectos imprevistos. Los protagonistas nunca saben si los escuchamos, mucho menos si los comprendemos; y es probable que en eso resida su fuerza. El grito expresa más que la palabra, no sólo porque rompe el silencio que rodea a la violencia, sino también por su rechazo militante de la gramática. Los gritos no pueden convertirse en un gallinero; están por encima del sentido lingüístico, prolongan su eco en los oídos del espectador, y dejan en suspenso para siempre un significado que nunca podemos descifrar del todo. El grito se mantiene indefinidamente, para que lo oigamos, para que podamos entenderlo y remediarlo.

A veces —quizá siempre—, los gritos de las víctimas plantean preguntas sobre la responsabilidad de los que miran o escuchan. Sin embargo, ni el público ni los científicos sociales saben hasta dónde llega ese proceso de conversión. Conocemos el fenómeno de la empatía con la víctima, pero no sabemos por qué o cuándo se produce y, sobre todo, cuánto tiempo se mantendrá en la conciencia. Sólo sabemos que ocurre, y que, en la medida en que ocurre, nos está permitido hablar de una dialéctica subterránea y potencialmente civilizadora en la cobertura, cada vez más extensa, que hacen los medios de la práctica totalidad de las formas que adopta la violencia. Ese sentido de la responsabilidad, que fomentan los medios, por el destino de las víctimas puede suscitar distintas emociones, que van de la negación («Yo no tengo la culpa de esos horrores») al desconcierto («¿Qué podría hacer yo?»), pasando por la *vergüenza* y el *complejo de culpa*, dos

términos cuyo significado conviene analizar cuando se pretende abrir camino a una teorización de la violencia[89]. La culpa, es decir, la sensación de ser responsable de la desgracia ajena, la obsesión emocional de haber hecho mal a otros, no puede producir nunca un sentido de la responsabilidad maduro. Los que sólo pueden experimentar culpabilidad ante las imágenes violentas sienten temor de la ira, el resentimiento o la indignación de las víctimas, pues, aunque saben que no son los causantes directos de la desgracia, no pueden evitar esa voz interior que les recuerda continuamente su supuesta responsabilidad. El que se siente culpable, se obsesiona con la voz de la conciencia que lleva dentro, y teme siempre haber hecho algo malo, por eso tiene también un miedo permanente a los posibles castigos, que, a veces, se inflige él mismo, y entre los que no es el menor el eterno complejo de culpa.

Aunque los sentimientos de culpa y vergüenza se mezclan, en la práctica, en la conciencia de los testigos de la incivilidad y la guerra incivil, no son exactamente lo mismo. La vergüenza es un sentimiento comprensible en el espectador de una escena violenta, pero se trata, en general, de una emoción vinculada al ver y ser visto. Al contrario que en el caso de la culpabilidad, en el que el ego puede quedar paralizado por los gritos y la sangre de las víctimas, la vergüenza es, en principio, un sentimiento de protección personal, que si bien rebaja la personalidad del avergonzado, nunca la borra por completo. La audiencia se avergüenza porque tiene la sensación de exponerse ante las víctimas, que, curiosamente, se muestran más despectivas que resentidas (como en el caso de la culpa), irritadas o irónicas, hacia el testigo de su situación. Es como si los que gritan o sangran pudieran volverse y mirar a la cara de la audiencia, y, aunque ésta se encuentre a salvo, cómodamente sentada en el cine o en el salón de su casa, se siente expuesta a la mirada de una gente que no debía haberla visto nunca. Una audiencia avergonzada sentirá deseos de esconder la cara, de apagar el televisor o (como en en caso de las primeras imágenes de las víctimas y los supervivientes de los campos de concentración que el público ameri-

[89] Me inspiro aquí en las sugestivas formulaciones de Herbert Morris, «Guilt and Shame», en *On Guilt and Innocence*, Berkeley, California, y Los Ángeles, 1976, pp. 59-63; Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, 1985; y Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, California, Los Ángeles y Londres, 1993, esp. cap. 4.

cano tuvo oportunidad de contemplar)[90] de abandonar la sala. No se avergüenza porque crea haber hecho algo malo (como en la culpa), sino porque intuye que esa violencia que contempla rebaja vilmente el grado de «civilización» que espera de sí misma y de los seres humanos que la rodean. Al contrario que los «culpables», que se recrean en su problema y tienen una urgente necesidad de hablar y confesarse, los avergonzados intentan superarse, e incluso son capaces de acercarse a las víctimas y colaborar con ellas. La culpa presenta siempre el mismo umbral: la posibilidad de que un individuo o un grupo hayan hecho algo malo. La vergüenza admite varios grados de realización, porque el avergonzado siente que no ha sido capaz de conseguir algo que, sin embargo, continúa deseando, e intenta descifrar los acontecimientos y reconstruirlos y reconstruir el mundo, de modo que recupere la posibilidad de un futuro para sí y para su descendencia.

Es significativo que una de las grandes novelas del siglo XX, *El proceso*, de Kafka, acabe con una escena de vergüenza, no de culpa. Se podría esperar que la escena de la muerte, en la que apuñalan a Joseph K. dos veces, justo en el corazón, en una cantera desierta e iluminada por la luna, represente casi un perdón, el final del interminable sufrimiento de la víctima. Kafka rechaza ese final reafirmando la supervivencia de la vergüenza. «¡Como un perro!», balbucea la víctima, vomitando sus última palabras, como si deseara que la vergüenza le sobreviviera y pasará a la posteridad. La escena es desoladora, pero en ella podemos encontrar, en forma literaria, una de las claves de la respuesta emocional que requiere el pensamiento, el juicio y la acción de una ciudadanía que debe enfrentarse en todo el mundo a la realidad o las imágenes de la violencia de un siglo que representa una de las fases más inestables, peligrosas y degradantes de la historia humana. Guerras genocidas, ciudades incendiadas por los bombardeos, explosiones nucleares, campos de concentración, matanzas de la soldadesca que se propagan como la pólvora, ¿deberíamos avergonzarnos o no de lo que nos hemos hecho unos a otros durante este largo siglo de violencias?

[90] Robert Abzug, *Inside the Vicious Heart: America and the Liberation of the Nazi Concentration Camps*, Nueva York, 1985, p. 170.

BIBLIOGRAFÍA

Aunque la teoría política contemporánea tiene poco que decir sobre la materia, la historia de las reflexiones políticas y filosóficas del siglo XX sobre la violencia forma un variado rompecabezas de ideas contrarias y convergentes, algunas de las cuales resultan imprescindibles para trazar un perfil de este triste siglo de violencias. Por sus útiles consejos para la interpretación de todo ese material, por sus inteligentes críticas de los primeros borradores de esta obra y por la energía que me comunicaron cuando estaba preparándola, doy las gracias a los amigos, familiares y colegas que cito a continuación: Rebecca Allison, Patrick Burke, Barry Buzan, Gabriela Cerruti, Jeremy Colwill, Juan Corradi, Jane Hindle, Livio Hughes, Malcolm Imrie, Tomaž Mastnak, Anna Matveeva, Paul Mier, Chantal Mouffe, Kathy O'Neil, Vukašin Pavlović, Isobel Rorison, Chris Sparks, Derek Summerfield y Azzam Tamimi. Para los lectores insatisfechos con el material que cito en este ensayo, o interesados en profundizar en la materia, brindo una selección de la literatura sobre la violencia, escrita en distintos momentos de nuestro siglo por especialistas de varias disciplinas académicas.

ADLER, Alfred (1987): «La Guerre et l'état primitif», en Miguel Abensour (ed.), *L'Esprit des lois Sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique,* París.

ANDERSON, J. K. (1970): *Military Practice and Theory in the Age of Xenophon,* Berkeley.

BETTS, R. K. (1988): «Nuclear Weapons and Conventional War», *Journal of Strategic Studies 11* (marzo), pp. 79-95.

BONET, H. (1949): *The Tree of Battles,* Liverpool.

BURUMA, Ian (1995): *The Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan,* Londres.

BUZAN, Barry (1991): *People, States and Fear. An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era,* 2ª ed., Nueva York, Londres, Toronto, Sydney, Tokio y Singapur.

CAILLOIS, R (1951): «Le Vertige de la guerre», en *Quatre essais de sociologie contemporaine,* París.

CALVOCORESSI, Peter, y Guy WINT (1972): *Total War,* Londres. [Ed. cast.: *Guerra total,* Madrid, Alianza Editorial, 1988.]

CIPOLLA, Carlo M. (1965): *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion 1500-1700,* Londres. [Ed. cast.: *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea,* Barcelona, Ariel.]

CLAUSEWITZ, C. von (1976): *On War,* M. Howard y P. Paret (eds.), Princeton [Ed. cast.: *De la guerra,* Barcelona, Labor, 1984.].

COLWILL, Jeremy (1995): «From Nuremberg to Bosnia and Beyond: War Crimes Trials in the Modern Era», *Social Justice,* vol. 22, núm. 3.

CRICHTON, John (ed.), (1995): *Psychiatric Patient Violence. Risk and Response,* Londres.

DUBY, C. (1977): *The Chivalrous Society,* Berkeley.

ELIAS, Norbert (1985): *The Loneliness of the Dying,* Oxford y Cambridge, Massachusetts.

—, y Eric DUNNING (1993): *Quest for Excitement Sport and Leisure in the Civilizing Process,* Oxford y Cambridge, Mass.

ELSHTAIN, Jean Bethke (1995): *Women and War,* Chicago y Londres.

FINER, Samuel E. (1975): «State and Nation-Building in Europe: the Role of the Military», en Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe,* Princeton.

FOUCAULT, Michel (1977): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison,* Londres. [Ed. cast.: *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión,* Madrid, Siglo XXI, 1998.]

GELLES, Richard J. (1991): «Physical Violence, Child Abuse, and Child Violence: A Continuum of Violence, or Distinct Behaviours?», *Human Nature*, vol. 2, núm. 1, pp. 59-72.

GIRARD, René (1977): *Violence and the Sacred,* Baltimore.

— «Generative Violence and the Extinction of Social Order», *Salmagundi,* 63-4 (primavera-verano 1984), pp. 204-37.

HALBROOK, Stephen P. (1984): *That Every Man Be Armed: The Evolution of a Constitutional Right,* Alburquerque, Nuevo México.

HALE, J. (1960): «War and Public Opinion in Renaissance Italy», en E. R. Jacob (ed.), *Italian Renaissance Studies,* Nueva York.

HASSNER, Pierre (1994): «Beyond the Three Traditions: The Philosophy of War and Peace in Historical Perspective», *International Affairs 70,* núm. 4, pp. 737-56.

HUIZINGA, Johan (1959): «The Political and Military Significance of Chivalric Ideas in the Late Middle Ages», en *Men and Ideas. History, the Middle Ages, the Renaissance. Essays by Johan Huizinga,* Nueva York.

JONES, Lynne (1995): *The Process of Engagement in Non-Violent Collective Action,* tesis sin publicar, University of Bath.

JÜNGER, Ernst (1931): *In Stahlgewittern,* Berlín.

KALDOR, Mary (1982): *The Baroque Arsenal,* Nueva York.

KEANE, John (1988): «Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State, 1750-1850», en John Keane (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives,* Londres y Nueva York.

KEEN, M. (1984): *Chivalry,* New Haven.

KELMAN, Herbert C. (1973): «Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizers», *Journal of Social Issues,* vol. 29, núm. 4, pp. 25-61.

KENDRICK, Walter (1991): *The Thrill of Fear: 250 Years of Scary Entertainment,* Nueva York.

LEIDEN, Carl, y Karl M. SCHMITT (1968): *The Politics of Violence: Revolution in the Modern World,* Englewood Cliffs.

LEMARCHAND, René (1994): *Burundi. Ethnocide as Discourse and Practice,* Cambridge.

MCBRIDE, Jeremy (1995): «Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms in the Economies in Transition: The Role of the Council of Europe», conferencia sin publicar, Moscú.

MCCULLOCH, Jock (1983): *Black Soul, White Artifact. Fanon's Clinical Psychology and Social Theory,* Cambridge y Nueva York.

MALCOLM, Joyce Lee (1994): *To Keep and Bear Arms: The Origins of an Anglo-American Right,* Cambridge, Mass.

MALLETT, Michael (1974): *Mercenaries and their Masters: Warfare in Renaissance Italy,* Londres.

MANSFIELD, Edward D. y Jack SNYDER, «Democratization and War», *Foreign Affairs,* vol. 74, núm. 3 (mayo-junio 1995), pp. 79-97.

MARX, Gary T. (1988): *Undercover: Police Surveillance in America,* Nueva York.

— (1993): *Civil Disorder and the Agents of Social Control,* Irvington.

MASTNAK, Tomaž (1995): *Christendom, Europe, and the Muslims,* manuscrito sin publicar, Liubliana.

MIER, Paul, John KEANE y Alberto MELUCCI (1989): «New Perspectives on Social Movements: An Interview», en John Keane y Paul Mier (eds.), *Nomads of the Present,* Londres y Filadelfia.

MINEAR, Larry y Thomas G. WEISS (1995): *Mercy Under Fire. War and the Global Humanitarian Community,* Boulder, San Francisco y Oxford.

NANCY, Jean-Luc (1995): «Violence et violence», *Lignes,* núm. 25 (mayo), pp. 293-8.

PARET, Peter (1992): *Understanding War. Essays on Clausewitz and the History of Military Power,* Princeton.

PHILLIPSON, C. (1911): *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome,* Londres.

PICK, Daniel (1993): *War Machine. The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age,* New Haven y Londres.

PRESTON, R. A., S. F. WISE y H. O. WERNER (1956): *Men in Arms: A History of Warfare and its Interrelationship with Western Society,* Londres.

ROBARCHEK, Clayton A., «Primitive Warfare and the Ratomorphic Image of Mankind», *American Antropologist* 91 (1989), pp. 903-20.

SCHWOERER, Lois G. (1974): *'No Standing Armies!' The Antiarmy Ideology in Seventeenth Century England,* Baltimore.

SEARLES, Patricia y Ronald J. BERGER (eds.), (1995): *Rape and Society. Readings on the Problem of Sexual Assault,* Boulder, San Francisco y Oxford.

SILBERNER, Edmond (1939): *La Guerre dans la pensée économique du XVI au XVIII siècle,* París.

TOYNBEE, Arnold J. (1951): *War and Civilization,* Londres, Nueva York y Toronto. [Ed. cast.: *Guerra y civilización,* Madrid, Alianza Editorial, 1984.]

VERNANT, J. P. (ed.), (1968): *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* París.

WALTZ, Kenneth N. (1959): *Man, the State and War: A Theoretical Analysis,* Nueva York.

WALZER, Michael (1977): *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations,* Nueva York.

WOLFNER, Glenn D. y Richard J. GELLES (1993): «A Profile of Violence Towards Children: A National Study», *Child Abuse & Neglect,* vol. 17, pp. 197-212.

WOLIN, Sheldon (1963): «Violence and the Western Political Tradition», *American Journal of Orthopsychiatry,* vol. 33, pp. 15-28.

ÍNDICE ANALÍTICO

Las entradas entre comillas indican los párrafos de la obra. La «n» indica la referencia a pie de página.

A Lasting Peace (Rousseau), 26n, 33n
A Modest Proposal for Preventing the Children of poor People in Ireland from being a Burden to their Parents or Country (Swift), 126
Abzug, Robert: *Inside the Vicious Heart: America and the Liberation of the Nazi Concentration Camps,* 151n
Alemania de Weimar, fascinación por la violencia, 100
Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government (Stourzh), 46n
Al-Ghannouchi, Rachid, 84-85, 87-88
Public Liberties in the Islamic Political System, 85n
Al-hurriyat' as-siyasiyyah fi'l Islam (Shawqui al-Fanjari), 85n
Althusius, Johannes, 45, 116
Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata, 71n
Arendt, Hannah, 16, 40, 94, 117
On Violence, 18, 71n
Argelia, 86, 88
Aristóteles, 63
La política, 63n
armamento nuclear, carrera, 52-54
armas nucleares, 41-43, 50-55, 120
en el periodo posterior a la Guerra Fría, 42-43
véase también sistemas de armamento moderno; guerra total
armenios, exterminio en Turquía, 109
«Arkan» (Željko Ražnjatovic), 117
Aron, Raymond, 110

Le Grand schisme, 110n
Aung San Suu Kyi, 78
Auschwitz, 68
Aussichten auf den Bürgerkrieg (Enzensberger), 113n, 124n, 146-148

Battin, Margaret Pabst: *Ethical Issues in Suicide,* 67n
Baudelaire, Charles, 65
Baudrillard, Jean: *The Evil Demon of Images,* 146-148, 146n
Bauman, Zygmunt, 37-39, 44
Modernity and the Holocaust, 37-39, 38n
Behemoth (Hobbes), 110
Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt,* 18
Bokassa, Jean-Bedel, 36
Bosnia-Herzegovina, 17, 121, 131, 135
Boyle, Thomas, 100n
Breines, Wini y Gordon, Linda: «The New Scholarship on Family Violence», 61n
Brock, Peter: *Pacifims in Europe to 1914,* 50n
Burke, Edmund, 23, 127
A Letter to John Farr and John Harris, Esqrs, 23n, 130n

Carta 77, 74
Castoriadis, Cornelius: *Devant la guerre,* 55n
chetniks, 118
«Civil Society and the Peace Movement in Britain» (Keane), 50n
Civil Society and the State (Keane), 35n
civilidad,
como barbarie, 39
y esferas públicas de controversia, 135-145
véase también «La política del civismo»
civilización, 26-28
Ferguson sobre la, 27-28
Clastres, Pierre, 115
Clausewitz, 116, 120
Colombia, violencia política, 122-123
Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals (Gellner), 19-22, 20n
Consejo de Europa, 48-49
Considérations sur le gouvernement de Pologne (Rousseau), 119-120, 120n
Corán, 79, 84-85, 87-88
véase también «La espada y el Corán»
Coward, Ros: «The Heaven and Hell of Modern Motherhood», 102n
Creveld, Martin van, 113-115
The Transformation of War, 113n
cruzadas, *véase* guerras santas del cristianismo
cuáqueros, 50
Cultivation of Hatred (Gay), 92n
«Culpa y vergüenza», 145-151

Damocles, espada de, 43-45
Darnton, Robert, 60
Das Unheimliche (lo misterioso), 100-101
Deist, W.: *The German Military in the Age of Total War,* 41n
democracia,
degeneración en violencia, 57-58
e islam, 84-90
Democracy and Civil Society (Keane), 96n
Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes (Schmitt), 50n
desobediencia civil, 60
véase también política antipartido; pacifismo
«Destrucción y violencia», 126-135
détente, 53-54
Deudney, Daniel H.: «The Philadelphian System», 46n
Devant la guerre (Castoriadis), 55
Dictionary of the Khazars (Pavic), 106
dilema de la transición a la democracia, *véase* islam
disuasión, *véase* carrera de armamento nuclear

Dunbar, James: *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages,* 28

Eco, Umberto, 15-16, 148
«Living in the New Middle Ages», 16n
Eichmann, Adolf, 38
El capital (Marx), 18
«El juicio a la violencia», 78-83
«El modelo de Filadelfia», 45-49
El príncipe (Maquiavelo), 93n, 116n
«El proceso de civilización», 28-36
véase también Elias
«El problema de la incivilidad», 22-28
«El redescubrimiento de la sociedad civil», 19-22
Elias, Norbert, 29-36, 37-38, 44, 50, 58, 94, 96
«Violence and Civilization», 35n
Über den Prozess der Zivilisation, 29, 29n, 30n, 32n
y Eric Dunning: *Quest for Excitement, Sport and Leisure in the Civilizing Process,* 96n
Elser, Georg, 82
Enzensberger, Hans Magnus, 113, 117
Aussichten auf den Bürgerkrieg, 113n, 124n, 146-148
sobre la prevención de la guerra incivil, 123-127
Eritrea, 68
esferas públicas de controversia y civilidad, 136-145
Essay on the History of Civil Society (Ferguson), 28n
Essay on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages (Dunbar), 28
Ethical Issues in Suicide (Battin), 67n
Europa,
Comisión de los Derechos Humanos, 48
Convención de los Derechos Humanos, 48
Tribunal de los Derechos Humanos, 48
Evil Demon of Images (Baudrillard), 146-148, 146n

Fanon, Frantz,
Les Damnés de la terre, 18, 68
Peau Noire, masques blancs, 68
federalismo, *véase* modelo de Filadelfia
Ferguson, Adam, 27-28
An Essay on the History of Civil Society, 28n
Ferrero, Gugliemo: *Peace and War,* 16n
Foucault, Michel, 62
Freud, 93
Das Unheimliche (lo misterioso), 100-101
Friedland, Lewis A.: *Covering the World: International News Services,* 144n

Gandhi, Mahatma, 25, 60, 82
Gatrell, V. A. C.: *The Hanging Tree. Execution and the English People,* 31n, 100n
Gay, Peter, 92
The Cultivation of Hatred, 92n
Gellner, Ernest, 115n
véase también sociedad civil
Gilman, Charlotte Perkins, 67
Girard, René, 88
Greenpeace, 77-78
guerra civil,
a nivel subnacional, 113
definición convencional, 111-112
nuevo tipo, 114-115
Guerra del Golfo, 129
síndrome, 130
Guerra Fría, 110-111
guerra incivil, 109-111, 116-118
destructividad, *véase* «Destrucción y violencia»
véase también guerra civil
«guerra justa», 47
véase también guerra civil al nivel subnacional
guerra total, 39-43
guerras santas del Cristianismo, 17-18
Gulag, 65

Haider, Jörg, 107

Haile Selassie, 68
Haroche, C., 29n
Hassner, Pierre, 111
La Violence et la paiz, 111n
Havel, Václav, 105
«Hay que buscar soluciones», 118-126
«Hegel, 47, 129
Hobbes, Thomas, 32, 46, 50, 53, 92, 113, 129-130
ataque de Rousseau, 25
Behemoth, 110
Leviathan, 92n
Philosophical Rudiments concerning Government and Society, 92n
Hoffmann, Stanley: «Delusions of World Order», 125n
Howard, Michael, 40
War in European History, 41n
Huguet, Edmond: *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle,* 25n
Hume, David, 128
«Of Public Credit», 128n

incivilidad, *véase* «Incivilidad y Sociedad Civil: El problema de la incivilidad»
véase también guerra incivil
Incivilidad y sociedad civil», 58-64
islam, 84-90, 91
véase también musulmanes; Corán; «La espada y el Corán»

James, William, 93
«The Moral Equivalent of War», 93n
Jesús, 66
Jünger, Ernst, 130

Kafka, Franz: *El proceso,* 151
Kant, Enmanuel, 59, 81
Kritik der Urteilsfraft, 81n
«Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum besseren dem Menschengeschlecht abwerfen?», 59
Kaplan, Robert D., 113-114, 118
«The Coming Anarchy», 113n
Keane, John,
«Civil Society and the Peace Movement in Britain», 50n
Civil Society and the State, 35n
Democracy and Civil Society, 96n
«Modern Democratic Revolution: Reflections on Lyotard's *The Postmodern Condition,* 106n
«Nations, Nationalism and Citizens in Europe», 103n
«Power-Sharing Islam?», 85n
Public Life and Late Capitalism, 63n
«Structural Transformations of the Public Sphere», 137n
Tom Paine: A Political Life, 46n, 70n
Kleger, Heinz: «Ziviler Ungerhorsam: Zivilitätsdefizite und Zivilitätspotentiale», 60n
Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise,* 58n
Kritik der öffentlichen Meinung (Tönnies), 138
Kritik der Urteilskraft (Kant), 58n
Kritik und Krise (Koselleck), 81n

«La Civilité et la politesse» (Haroche), 29n
«La espada y el Corán», 83-90
«La política del civismo», 49-55
L'Ami des hommes ou Traité de la population (Mirabeau), 25, 94n
La política (Aristóteles), 63n
La república (Platón), 57, 58n, 119
La tierra baldía (Eliot), 128
La Violence et la paix (Hassner), 111n
«La violencia revolucionaria», 72-78
véase también política antipartido
Le Grand schisme (Aron), 110n
Le Pen, Jean-Marie, 107
Les Damnés de la terre (Fanon), 18, 68
«Letter from the Gdansk Prison» (Michnik), 75n
Leviathan (Hobbes), 92n
Lévi-Strauss, Claude, 35
Lifton, Robert Jay: *The Future of Inmortality and Other Essays for a Nuclear Age,* 131n

Liga de las Naciones, 47
«Living in the New Middle Ages» (Eco), 16n
Logan, John: *Elements of the Philosophy of History,* 28
«Los asesinatos de niños», 101-103

Madison, James, 46
véase también modelo de Filadelfia
Malvinas, guerra de las, 135, 148
Maquiavelo, Nicolás, 93, 116
El príncipe, 93n, 116n
Marx, 76, 94
El capital, 17-18
sobre la sociedad civil, 95-96
Mengistu, coronel, 68
Mercenaries, Pirates, and Sovereigns. State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe (Thomson), 122n
Michels, Roberto, 73
Michnik, Adam, 75, 76
«Letter from the Gdansk Prison», 75n
Miller, Arthur, 99
The Misfits, 99n
Milósevich, 104
minas terrestres, 132-135
Mirabeau, 94
L'Ami des hommes ou Traité de la population, 25, 94n
modelo de Filadelfia de poder interestatal, 45-49, 117
véase también modelo de Westfalia
modelo de poder interestatal westfaliano, 45-46, 48, 49, 117, 123
véase también modelo de Filadelfia
Modernity and the Holocaust (Bauman), 37-40, 38n
Montesquieu, 72, 94
Morris, Herbert: «Guilt and Shame», 150n
movimientos pacifistas, 50, 58
en Gran Bretaña durante los años ochenta, 50-55
movimientos sociales, *véase* movimientos pacifistas
Muslim Society (Gellner), 115n
musulmanes,
hostilidad de los serbios y los croatas, 107
perseguidos por los bosnios, 109
tribus del desierto, 115
véase también islam
Mutalibov, Ayaz, 107

nacionalismo, 109
en la Europa poscomunista, 104
véase también «Sobre el nacionalismo»
Naciones Unidas, 47n
nazis, 68
no violencia,
y el islam, 84-86
véase también desobediencia civil
«Nueva Edad Media», *véase* Sacco; Eco

On the Duty of Civil Disobediencia (Thoreau), 60
On Violence (Arendt), 18, 71n
oposición democrática en la Europa del Este, *véase* política antipartido

«¿Pacifismo?», 65-72
pacifismo, 77-79
de primeros principios, 78-80
véase también política antipartido; «¿Pacifismo?»; movimientos pacifistas
Paine, Thomas, 45, 94
The American Crisis, 70
Palach, Jan, 65, 67
Pavić, Milorad: *Dictionary of the Khazars,* 106
Peace and War (Ferrero), 16n
Peau noire, masques blancs (Fanon), 68
periodo posterior a la Guerra Fría, 111
Permissible Killing. The Self-Defence Justification of Homicide (Uniacke), 66n
Philosophical Rudiments concerning Government and Society (Hobbes), 92n
Platón: *La república,* 57, 58n, 119

«pluralismo nuclear mínimo», *véase* Singer und Wildavsky
Polibio, 57
«Politik als Beruf» (Weber), 79n
política antipartido, 74-77
Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata (Althusius), 116n
Politics of Nonviolent Action (Sharp), 77n
Posner, Richard, 136n
Primavera de Praga, 74
véase también política antipartido
«Publicidad y violencia», 135-145
The General History of Polybius, 58n
Pufendorf, 45, 47
Putnam, Robert D.: *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy,* 128n

Randle, Michael: *People Power,* 65n
Ražnjatovic, Željko («Arkan»), 117
Real World Order: Zones of Peace/Zones of Turmoil (Singer y Wildavsky), 14n
rebelión del gueto de Varsovia, 68
Réflections sur la violence (Sorel), 18, 72-76, 72n, 75n
Renan, Ernst: *Qu'est-ce qu'une Nation?,* 106
resistencia civil,
colectiva, 68-71
individual, 65-66
resistencia colectiva, *véase* resistencia civil
Revolución americana, 45-46, 69-72
revoluciones de 1989, 74
«revoluciones de terciopelo», 89, 104
véase también revoluciones de 1989; política antipartido
Rousseau, Jean-Jacques, 33
A Lasting Peace, 26n, 33n
ataque contra Hobbes, 25-26
Considérations sur le gouvernement de Pologne, 119, 120n
Rummel, F. J.: *Undesrtanding Conflict and War,* 14n
Rwanda: Death, Despair and Defiance (African Rights), 117n

Sacco, Giuseppe, 15
Schmitt, Carl, 45
Der Leviathan in der Staaslehre des Thomas Hobbes, 50n
Shame and Necessity (Williams), 150n
Sharp, Gene: *The Politics of Nonviolent Action,* 77n
Shawqui al-Fanjari, Ahmad, 84-85, 88
Al-hurriyat'as-siyasiyyah fi'l Islam, 85n
Shy, John W.: «Force, Order and Democracy in the American Revolution», 69n
Singer, Max y Aaron Wildavsky, 14n, 42-43
véase también armas nucleares
sistemas de armamento modernos, 40-43
desarrollo,
véase también guerra total; armas nucleares; Howard
«Sobre el nacionalismo», 103-108
sociedad civil,
afinidad electiva con la no violencia, 81
amenazada por la violencia, 65, 80-81
Gellner sobre la, 19-22
y fuente de violencia, 91-93
véase también civilidad; incivilidad; islam; movimiento pacifista en Gran Bretaña durante los años ochenta; «El redescubrimiento de la Sociedad Civil»; violencia, explicación a nivel medio
sociedad incivil, *véase bajo* incivilidad
Solidaridad, 74
Solomon, Frederic y Jacob Fishman, 77n
Somalia, 17
Sorel, Georges: *Réflections sur la violence,* 18, 72-76, 72n, 75n
Speed and Politics. An Essay on Dromology (Virilio), 40n
Stourzh, Gerald: *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government,* 46n
«Structural Transformations of the Public Sphere» (Keane), 137n

suicidio, 65-67
véase también violencia civil
Swift, Jonathan, 23-24, 26
A Modest Proposal for Preventing the Children of poor People in Ireland from being a Burden to their Parents or Country, 126
The Correspondence of Jonathan Swift, 24n
Szücs, Jenö: *Les Trois Europes,* 21n

Tatar, María: *Lustmord, Sexual Murder in Weimar Germany,* 100n
Taylor, Gabriele: *Pride, Shame and Guilt,* 150n
The American Crisis (Paine), 70
The Correspondence of Jonathan Swift (Williams, ed.), 24n
The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age (Lifton), 131n
The General History of Polybius (Polibio), 58n
The Hanging Tree. Execution and the English People (Gatrell), 31n, 100n
«The Moral Equivalent of War» (James), 93n
The Transformation of War (van Creveld), 113n
Thompson, E. P., 52
Thomson, Janice E., 122n
Thoreau, Henry David: *On the Duty of Civil Disobedience,* 60
Tönnies, Ferdinand: *Kritik der öffentlichen Meinung,* 138
tortura, 48-49
Tribunal Internacional Militar de La Haya, 47
Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, 47
Tribunal Militar Internacional de Tokio, 47
tribunales de crímenes de guerra, 47
Turquía, exterminio de los armenios, 109
Über den Prozess der Zivilisation (Elias), 29, 29n, 30n, 32n

Uniacke, Suzanne, 66n
Unión Europea, 47

vergüenza, *véase* violencia, culpa y vergüenza
«Violence and Civilization» (Elias), 35n
violencia civil, la paradoja de la, 65-72
violencia,
causas geopolíticas, 94
como diversión, 98-101, 145-149
culpa y vergüenza, 149-151; *véase también* «Culpa y vergüenza»
definición, 16, 60-64
democratización de la violencia estatal, *véase* modelo de Filadelfia
en la naturaleza humana, 93-94, 118
estrategias para reducirla y eliminarla, *véase* «Publicidad y violencia»; *véase también* «Los asesinatos de niños»; resistencia civil; violencia civil; «Sobre el nacionalismo»; «La política del civismo»; «La violencia revolucionaria»
explicación en el nivel medio, 94-108
fascinación en la Alemania de Weimar, 100
fetiche basado en principios, 79-80
poca atención en la teoría política, 16-18, 92
regulación, 115-116
soluciones, *véase* «Hay que buscar soluciones»
usos legítimos e ilegítimos, 81-84
véase también «El juicio a la violencia»
Virilio, Paul: *Speed and Politics,* 40n

War in European History (Howard), 41n
Ward, Janie, 82
Weber, Max, 78-79
«Politk als Beruf», 79n
Weil, Simone, 68, 75
«Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum besseren dem Menschengeschlecht abwefen?» (Kant), 59n

Williams, Bernard: *Shame and Necessity,* 150n
Wilson, K. B.: «Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique», 35n
Wurst, Jim, 134n
Zawodny, J. K.,
Men and International Relations, 111n
«Unconventional Warfare», 111n
«Ziviler Ungerhorsam: Zivilitätspotentiale» (Kleger), 60n
Zur Kritik der Gewalt (Benjamin), 18

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

John Keane

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA

Desmintiendo el optimismo de quienes consideraban la violencia la antítesis de la sociedad civil y, llenos de optimismo, pensaban que se reduciría al mínimo en los Estados modernos, el siglo XX ha presenciado más formas de violencia que ningún otro en la historia. Incluso han hecho su aparición conflictos carentes, en apariencia, de estructura y de lógica, como si su único objetivo fuera matar sin límites. Confrontándolas con estos hechos, John Keane analiza las teorías clásicas sobre la violencia y su insuficiencia para dar cuenta de lo que denomina «guerras inciviles»: conflictos que han acabado con el monopolio de la violencia por parte de los Estados y con la antigua distinción entre crimen y guerra, ejército y ciudadanía. Por último, apunta posibles medidas para controlar la violencia, pero que, en su opinión, se convertirán en meras estrategias autoritarias para mantener «la ley y el orden» mientras no se fomente la cultura cívica en la sociedad civil.

Alianza Editorial

ISBN: 84-206-6766-8

9 788420 667669

3492169